FRIEDRICH ENGELS

LUDWIG FEUERBACH
VE
KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

inter
yayınları

FRIEDRICH ENGELS

LUDWIG FEUERBACH
VE
KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

Bu kitap, Friedrich Engels'in – **"Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie"** adlı kitabının, **Verlag JHV Dietz Nachf. –Berlin** 1946 baskısından Türkçeye çevrilmiştir.

Yayınevi

Birinci Basım : Ekim 1999

Dizgi : Dönüşüm (0212) 244 29 97
Baskı : Eren Ofset
Kapak : İnter Grafik-Tasarım

ISBN 975 - 7349 - 80 - 1

İNTER YAYINLARI
Ankara Cd. 31
Fahrettin Kerim Gökay Vakfı İşhanı
No: 31 Kat: 4 Daire: 51
Cağaloğlu - İSTANBUL
Tel: (0212) 519 16 16

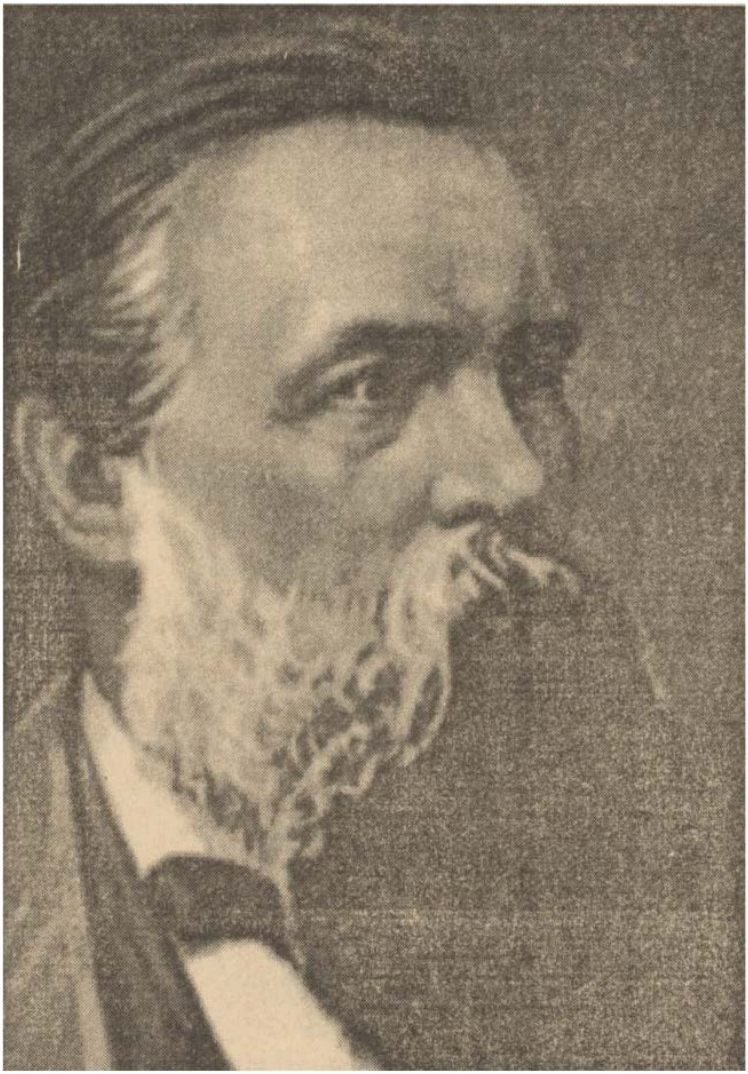
FRIEDRICH ENGELS

LUDWIG FEUERBACH

VE

KLASİK ALMAN FELSEFESİNİN SONU

Çeviren: **İsmail YARKIN**



İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu. . . 11-62
I 11
II 21
III 33
IV 42
Ekler
Feuerbach Üzerine Tezler. ***Karl Marx*** 65
"Feuerbach"tan Unutulanlar 69
Notlar 73

Önsöz

"Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı", Berlin 1859'un önsözünde Marx, her ikimizin, 1845'te Brüksel'de, "Alman felsefesinin ideolojik [tarih anlayışına –ÇN] karşı bizim görüş tarzımızın —özellikle Marx tarafından işlenen materyalist tarih anlayışının— uzlaşmaz karşıtlığını ortaklaşa ortaya koymaya, gerçekte, geçmişteki kendi felsefi vicdanımızla hesaplaşmaya" koyulduğumuzu anlatır. "Bu plan, Hegel sonrası felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleştirildi. Elyazması[1], formalar halinde, iki cilt olarak, çoktan Vestfalya'daki yayınevine ulaşmıştı ki, değişen koşulların basımı olanaksız kıldığını öğrendik. Biz, görüşlerimizi açıklığa kavuşturmak olan esas amacımıza vardığımız için, elyazmasını seve seve farelerin kemirici eleştirisine terkettik."

O günden beri kırk yıldan fazla geçti, ve ikimizden biri yeniden bu konuya dönme fırsatı bulamadan Marx öldü. Hegel konusunda tutumumuzu yer yer dile getirdik, fakat hiçbir yerde kapsamlı bağıntı içinde değil. Bazı bakımlardan Hegelci felse-

[1] "Alman İdeolojisi"

fe ile bizim anlayışımız arasında kesinlikle bir ara halka olan Feuerbach konusuna asla bir daha dönmedik.

Bu arada, Marx'ın dünya görüşü, Almanya ve Avrupa sınırlarının çok ötesinde ve dünyanın bütün uygar dillerinde yandaşlar buldu. Öte yandan, klasik Alman felsefesi, yurtdışında bir tür yeniden doğuş yaşıyor, özellikle İngiltere ve İskandinavya'da, ve bizzat Almanya'da bile, orada üniversitelerde felsefe diye yutturulan eklektik dilenci çorbalarına insanların karnı doymuş gibi görünüyor.

Bu koşullar altında, Hegel felsefesi konusundaki tutumumuzun, ondan çıkışımızın ve ondan ayrılışımızın kısa, bütünlüklü bir anlatımı bana gitgide daha zorunlu göründü. Ve aynı şekilde, Hegel sonrası tüm filozoflar arasında hepsinden önce Feuerbach'ın, coşkunluk dönemimiz sırasında üzerimizde yaptığı etkiyi tam olarak tanımak, bana, ödenmemiş bir onur borcu olarak göründü. Böylece, "Neue Zeit" gazetesi yazı kurulu, Starcke'nin Feuerbach üzerine kitabını eleştirel olarak ele almamı istediğinde, fırsattan seve seve yararlandım. Çalışmam, bu derginin 1886 yılı 4. ve 5. fasiküllerinde yayınlandı ve burada gözden geçirilmiş ayrı baskı olarak yayınlanıyor.

Bu satırları baskıya yollamadan önce, eski 1845/1846 elyazmasını[1] yeniden bulup baktım. Feuerbach üzerine bölüm tamamlanmamış. Hazır olan kısım, materyalist tarih anlayışının bir açıklamasından ibaret, ve sadece, bizim ekonomi tarihi konusundaki o zamanki bilgilerimizin ne kadar eksik olduğunu tanıtlıyor. Bizatihi Feuerbach öğretisinin eleştirisi yok; yani şu anki amaç bakımından işe yaramazdı. Buna karşılık, Marx'ın

[1] Bu eser, bugün (kaybolmuş az sayıda bölümü hariç) Marx-Engels-Lenin-Enstitüsü tarafından sağlanan Marx-Engels-Bütün Eserlerin birinci kısmının 5. cildinde tam olarak bulunmaktadır. *Red.*

eski bir defterinde, ekte yayınlanan Feuerbach üzerine on bir tezi[1] buldum. Bunlar, sonradan işlenmek üzere çabucak yazılıvermiş, kesinlikle basılmak için olmayan, fakat yeni dünya görüşünün dahiyane tohumunun kaydedilmiş olduğu ilk belge olarak paha biçilmez değerde olan notlardır.

Londra, 21 Şubat 1888

Friedrich Engels

[1] Bakınız sayfa 63-66

FRIEDRICH ENGELS

Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu

I

Önümüzdeki yapıt,[1] bizi, zaman itibariyle bir kuşaktan fazla geride kalan, fakat Almanya'da bugünkü kuşağa sanki tam bir yüz yıl kadar eskiymiş gibi yabancılaşmış olan bir döneme geri götürüyor. Ve bu, Almanya'nın 1848 devrimine hazırlanma dönemi idi; ve o zamandan beri bizde olup biten herşey, 1848'in bir devamından, devrimin vasiyetinin yerine getirilmesinden başka bir şey değildir.

Fransa'da 18. yüzyılda olduğu gibi, Almanya'da da 19. yüzyılda felsefi devrim, siyasal çöküşü başlattı. Fakat bu ikisi ne kadar farklıydı! Fransızlar, bütün resmi bilime karşı, Kiliseye karşı, hatta sık sık devlete karşı açık savaşım halindeydi, yazıları sınır ötesinde, Hollanda ya da İngiltere'de basılıyordu, kendileri ise hemen her an Bastille'i[2] boylayacak durumdaydı. Buna karşılık Almanlar — profesörler, gençliğin devlet tarafından atanmış hocaları, yazıları söz götürmez ders kitapları, ve bütün

[1] "Ludwig Feuerbach", C. N. Starcke, Dr. Phil. – Stuttgart, Ferd. Encke, 1885. *(Engels'in Notu.)*

[2] *Bastille* — Paris'de politik tutuklular için devlet hapishanesi. Büyük Fransız Devrimi Günlerinde, Bastille isyancı halkın hücumuyla alındı (14 Haziran 1789) ve yerle bir edildi. *Red.*

gelişmeyi taçlandıran sistem, Hegelcilik, hatta adeta Prusya krallığının devlet felsefesi katına yükseltilmişti! Ve bu profesörlerin ardında, onların ukalaca-karanlık sözlerinin ardında, onların ağır ve sıkıcı kelamlarının içinde devrim mi gizliydi? O sıralar devrimin temsilcileri olarak görülen adamlar, liberaller, insanların kafalarını karıştıran bu felsefenin en amansız düşmanları değil miydi? Fakat ne hükümetin, ne liberallerin göremediğini, en azından *bir* adam, daha 1833'te gördü, bu adamın adı Heinrich Heine[1] idi.

Bir örnek alalım. Hiçbir felsefi önerme, Hegel'in ünlü "Gerçek olan herşey ussaldır, ussal olan her şey gerçektir"[2] önermesi kadar, yeteneksiz hükümetlerde bu denli şükran duygusu, ve aynı şekilde yeteneksiz liberallerde bu denli öfke uyandırmamıştır. Bu, açıkça, var olan herşeyin kutsanması, despotizmin, polis devletinin, keyfi adaletin, sansürün onaylanması değil miydi? Ve Friedrich Wilhelm III, uyrukları, bunu böyle yorumladı. Hegel'de ise, var olan her şey, hiç de öyle birdenbire gerçek değildir. Gerçeklik sanı, onda, ancak, aynı zamanda zorunlu olana uygulanır; "gerçeklik, açılımında, kendini zorunluluk olarak ortaya koyar"[3]; bu nedenle de herhangi bir hükümet önlemi —bizzat Hegel "belli bir vergi kurumu" örneğini verir— onun için ne olursa olsun gerçek sayılmaz. Zorunlu olan ise, son tahlilde, ussal olduğunu da gösterir, ve zamanın Prusya devletine uygulandığında, Hegel'in önermesi sadece şu demektir: Bu devlet, zorunlu olduğu ölçüde, ussaldır, usa uygundur; ve bize yine de kötü görünüyorsa, fakat kötülüğüne rağmen var olmaya devam ediyorsa, bu hükümetin kötülüğü, meşruiyetini ve açıklamasını, uyrukların buna uygun düşen kötülüğünde bulur. Zamanın Prusyalıları layık oldukları hükümete sahiptiler.

Oysa Hegel'e göre gerçeklik, hiçbir şekilde, verili bir toplumsal ya da siyasal duruma her koşulda ve her zaman ait olan ayrılmaz bir özellik değildir. Tam tersine. Roma Cumhuriyeti gerçekti, fakat onun yerine geçen Roma İmparatorluğu da aynı

şekilde gerçekti. Fransız monarşisi 1789'da o kadar gerçek-dışı, yani tüm zorunluluktan yoksun, o kadar usa aykırı hale gelmişti ki, Hegel'in her zaman büyük bir coşkuyla sözünü ettiği Büyük Devrim tarafından yıkılmak zorundaydı. Yani burada monarşi gerçek-dışı, devrim ise gerçek olandı. Ve böylece, gelişme seyri içinde, daha önce gerçek olan her şey gerçek-dışı olur, zorunluluğunu, var olma hakkını, ussallığını yitirir; can çekişen gerçekliğin yerine, yeni, yaşayabilir bir gerçeklik geçer — eğer eski, direnmeden ölecek kadar usçul olursa barışçıl yoldan, bu zorunluluğa karşı direnirse zor yoluyla. Ve böylece Hegel'in önermesi, bizzat Hegelci diyalektikle, kendi karşıtına dönüşür: İnsan tarihi alanında gerçek olan her şey, zamanla, usa aykırı olur, yani daha yazgısı gereği, usa aykırıdır, peşinen usa aykırılıkla lekelenmiştir; ve insanların kafasında ussal olan ne varsa, bu mevcut görünür gerçeklikle ne kadar çelişirse çelişsin, gerçek olmaya yazgılıdır. Her gerçek olanın ussallığı önermesi, Hegelci düşünme yönteminin bütün kurallarına göre şu önermeye indirgenir: Var olan her şey, yok olmayı hak eder.

(Kant'tan beri süregelen tüm hareketin sonu olarak burada kendimizi sınırlamak zorunda olduğumuz) Hegel felsefesinin gerçek anlamı ve devrimci karakteri ise, tam da, insan düşüncesinin ve eyleminin bütün sonuçlarının kesinliğine kesin olarak son vermesinde yatıyordu. Felsefede bilinmek gereken doğru, Hegel'de, bir kez bulunduktan sonra artık ezbere öğrenilmesinden başka bir şeye gerek olmayan bir hazır dogmatik önermeler derlemesi değildi artık; doğru, bizzat bilme sürecinin içinde, hiçbir zaman sözde bir mutlak doğruyu bularak daha öteye gidemeyen, ulaştığı mutlak doğru karşısında kollarını kavuşturup ağzı açık seyretmekten başka yapacak bir şey olmayan bir noktaya varmaksızın bilginin alt basamaklarından gittikçe daha üst basamaklarına yükselen bilimin uzun tarihsel gelişmesinde yatıyordu. Ve bu, felsefi bilgi alanında böyle olduğu gibi, tüm diğer bilgi ve pratik eylem alanlarında da böyleydi. Aynen bilgi gibi, tarih de, insanlığın mükemmel ideal bir durumunda tam tamam-

lanmasını bulamaz; mükemmel bir toplum, mükemmel bir "devlet", ancak muhayyilede mevcut olabilecek şeylerdir; tam tersine, tarih içinde ardarda birbirini izleyen durumların tümü, insan toplumunun aşağıdan yukarıya sonsuz gelişmesinde sadece geçici aşamalardır. Her aşama zorunludur, yani kökenini borçlu olduğu zaman ve koşullar için meşrudur; fakat kendi öz bağrında yavaş yavaş gelişen yeni, daha yüksek koşullar karşısında hükümsüz ve gayri-meşru hale gelir; daha yüksek bir aşamaya yer vermek zorundadır, ki bu yeni aşama da yeniden çökme ve batma sırasına girer. Nasıl burjuvazi, büyük sanayi, rekabet ve dünya pazarı ile tüm istikrarlı, saygın kurumları pratikte çözerse, bu diyalektik felsefe de, nihai mutlak doğruya ve ona tekabül eden insanlığın mutlak durumlarına dair tüm kavramları çözer. Onun önünde nihai, mutlak, kutsal hiçbir şey mevcut değildir; o her şeyde ve herşeye geçiciliği gösterir, ve onun önünde, oluş ve yokoluş, alttan üste sonsuz çıkış kesintisiz sürecinden başka hiçbir şey yoktur, o kendisi de bu sürecin düşünen beyindeki yansımasından başka bir şey değildir. Fakat onun tutucu bir yanı da vardır: O, belirli bilgi ve toplum aşamalarının kendi çağlarına ve koşullarına göre meşruiyetini tanır; fakat sadece bu kadar. Bu görüş tarzının tutuculuğu görelidir, devrimci karakteri ise mutlaktır — hüküm sürmesine izin verdiği tek mutlaklık da budur.

Bu görüş tarzının, bizzat yeryüzünün varlığı konusunda olası, buna karşılık yeryüzünün oturulabilirliği konusunda oldukça kesin bir sonu haber veren, yani insanlık tarihine de sadece yükselen değil, aynı zamanda alçalan bir soy dalı da tanıyan doğabilimin bugünkü seviyesiyle tam uyum içinde olup olmadığı sorusuna girmemize burada gerek yok. Her halükârda, insanlık tarihinin inişe geçeceği dönüm noktasından henüz oldukça uzak bulunuyoruz ve Hegel felsefesinden, onun döneminde doğabilimin henüz gündeme almamış olduğu bir konuyla uğraşmasını isteyemeyiz.

Fakat burada gerçekten söylenmesi gereken şudur: Yukarıdaki gelişme, bu kesinlikte Hegel'de yoktur. Onun yönteminin zorunlu bir sonucudur, ama kendisi bu sonucu hiçbir zaman bu açık-seçiklikte çıkarmamıştır. Şu basit nedenden ötürü ki, o bir sistem kurmak zorundaydı, ve bir felsefe sistemi, geleneksel gereklere göre, herhangi bir tür mutlak doğruda konaklamak zorundadır. Yani Hegel de, özellikle "Mantık"ında, bu ebedi doğrunun, mantıksal süreçten, ya da bizzat tarihsel süreçten başka bir şey olmadığını ne kadar vurgularsa vurgulasın, sistemiyle bir yerde bir sona varmak zorunda olduğu için, o kendini, bu sürece bir son vermek zorunda görüyor. "Mantık"ta, o, son noktayı, —hakkında bize ne diyeceğini hiç bilmediği için mutlak olan— mutlak Fikri doğada "dışa vurdurarak", yani dönüştürerek, ve sonra zihinde, yani düşüncede ve tarihte kendi özüne geri döndürerek, bu sonu yeniden başlangıç yapabiliyor. Fakat tüm felsefenin sonunda, çıkış noktasına bu şekilde geri dönmek ancak *bir tek* yoldan mümkündür. O da, tarihin sonunu, insanlığın bu mutlak Fikrin bilgisine varmasına koymak ve bu mutlak Fikrin bilgisine Hegel'in felsefesinde ulaşılmış olduğunu açıklamaktır. Fakat bununla, Hegel'in sisteminin tüm dogmatik içeriği, onun dogmatik herşeyi çözen diyalektik yöntemine aykırı olarak, mutlak doğru ilan edilir; bununla, Hegel'in öğretisinin devrimci yanı, onun her tarafı istila eden tutucu yanı altında boğulur. Ve felsefi bilgi konusunda doğru olan, tarihsel pratik için de doğrudur. Hegel'in şahsında mutlak Fikri hazırlayıp işlemeyi başarmış olan insanlık, pratikte de bu mutlak Fikri gerçekliğe uygulayabilecek duruma gelmiş olmalıdır. Yani mutlak Fikrin çağdaşlardan talep ettiği pratik siyasi gereklilikler çok yüksek olmamalıdır. Ve böylece, "Hukuk Felsefesi"nin sonunda şunu buluruz: mutlak Fikir, Friedrich Wilhelm III'ün, uyruklarına ısrarla boşuna vaat ettiği zümresel monarşide, yani o zamanki Almanya'nın küçük-burjuva koşullarına uygun, mülk sahibi sınıfların sınırlı ve ılımlı, dolaylı egemenliğinde gerçekleşmelidir;

burada bize soyluluğun zorunluluğunun spekülatif yoldan tanıtlanması da cabası.

Yani, tek başına sistemin iç zorunlulukları, baştan sona devrimci bir düşünme yöntemi aracılığıyla çok ılımlı bir siyasi sonuç üretmeyi açıklamaya yetiyor. Bu sonucun özgül biçimi ise, Hegel'in bir Alman olmasından ve ardında, tıpkı çağdaşı Göthe gibi bir darkafalı saç örgüsü sallanmasından geliyordu. Göthe de, Hegel de, her biri kendi alanında birer Olimposlu Zeus idi, ama Alman darkafalılığını ikisi de hiçbir zaman atamadı.

Fakat tüm bunlar, Hegel'in sisteminin, kendinden önceki herhangi bir sistemden kıyaslanamayacak kadar daha geniş bir alanı kucaklamasını ve bu alanda bugün bile hâlâ insanı şaşırtan bir düşünce zenginliği geliştirmesini engellemedi. Tin fenomenolojisi (ki buna, tin embriyolojisi ve paleontolojisinin bir paraleli denilebilirdi: insan bilincinin tarihsel olarak geçirdiği evrelerin kısa reprodüksiyonu olarak kavranan bireysel bilincin, geçirdiği değişik evreler boyunca gelişmesi), mantık, doğa felsefesi, tin felsefesi, ki bu sonuncusu kendi içinde tarihsel alt bölümler halinde işlenmiştir: tarih felsefesi, hukuk felsefesi, din felsefesi, felsefe tarihi, estetik vb. — bütün bu değişik tarihsel alanlarda Hegel, gelişmenin kesintisiz ipini bulmaya ve tanıtlamaya çalışır; ve o, sadece yaratıcı bir dâhi değil, aynı zamanda derin ansiklopedik bilgiye sahip bir adam olduğu için, her yerde çığır açan bir şekilde ortaya çıkar. Kendiliğinden anlaşılır ki, "sistem"in zorunluluğu sonucu o, sık sık, cüce hasımlarının üzerine bugün hâlâ gürültü kopardıkları dehşetengiz konstrüksiyonlara başvurmak zorunda kalır. Fakat bu konstrüksiyonlar, onun yapıtının sadece çerçevesi ve iskelesidir; gereksiz yere bunlar üzerinde durmayıp, dev yapı içinde daha derinlere dalınırsa, bugün bile tüm değerini koruyan sayısız hazineler bulunur. Bütün filozoflarda tam da "sistem", geçici olandır, çünkü o, insan aklının

geçici olmayan bir gereksinmesinden ortaya çıkar: tüm çelişkileri aşma gereksinmesi. Fakat tüm bu çelişkiler bir kez ortadan kaldırılınca, mutlak doğru denilen şeye varırız, dünya tarihi sonuna varmıştır, fakat o yine de, ona artık yapacak bir şey kalmamışsa da, devam etmelidir — yani yeni, çözülemez bir çelişkiye varırız. Felsefenin böyle konulan görevinin, ancak tüm insanlığın ileriye doğru gelişmesi içinde yapabileceği görevi tek başına bir filozoftan gerçekleştirmesini istemekten başka bir şey olmadığını anlar anlamaz —ve hiç kimse bunu anlamakta bize Hegel'den daha çok yardım etmemiştir—, bunu anlar anlamaz, sözcüğün bugüne kadarki anlamında tüm felsefenin de işi biter. Bu yoldan ve herhangi bir kimsenin tek başına ulaşması olanaksız olan her türlü "mutlak doğru" bırakılıp, bunun yerine, pozitif bilimler ve bu bilimlerin sonuçlarının diyalektik düşüncenin yardımıyla sentezi yoluyla, ulaşılabilir göreli doğruların ardına düşülür. Hegel ile felsefe bir bütün olarak kapanır; çünkü bir yandan o, sisteminde, felsefenin tüm gelişmesini en görkemli tarzda özetlerken, diğer yandan, bilincinde olmasa da, bu sistemler labirentinden dünyanın gerçek, pozitif bilgisine götüren yolu bize gösterir.

Hegel'in bu sisteminin, Almanya'nın felsefe kokan havası üzerinde ne denli büyük bir etki yaptığını anlayabilirsiniz. Bu, on yıllarca süren ve Hegel'in ölümüyle kesinlikle duraklamayan bir zafer yürüyüş oldu. Tam tersine, tam da 1830'dan 1840'a kadar "Hegelcilik" münhasıran hakimdi ve onun hasımlarına bile azçok bulaşmıştı; tam da bu dönemde Hegelci görüşler, bilerek ya da bilmeyerek, en zengin şekilde en değişik bilimlere girdi ve ortalama "kültürlü bilinç"in zihinsel besinini aldığı popüler yazına ve günlük basına bile işledi. Fakat tüm çizgi boyunca gerçekleşen bu zafer, sadece, bir iç mücadelenin ön oyunuydu.

Hegel'in genel öğretisi, gördüğümüz gibi, en çeşitli pratik parti görüşlerini sığdıracak kadar geniş yer bırakıyordu; ve zamanın teorik Almanya'sında her şeyden önce iki şey pratik niteliğe sahipti: din ve siyaset. Esas ağırlığı Hegel'in *sistem*ine veren biri, iki alanda da oldukça tutucu olabiliyordu; esas yanı diyalektik *yöntem*de gören biri, hem dinde hem de siyasette en aşırı muhalefete katılabiliyordu. Hegel'in kendisi, yapıtlarında sık sık rastlanan devrimci öfke patlamalarına karşın, bir bütün olarak daha çok tutucu yana meyilli görünüyordu; sistemi, Hegel'e, "güç bir kafa çalışması" bakımından, yönteminden daha pahalıya mal olmuştu. Otuzlu yılların sonuna doğru, ekoldeki bölünme gittikçe daha öne çıktı. "Genç Hegelciler" denilen sol kanat[1], sofu Protestanlar ve feodal gericilerle mücadelede, o zamana değin öğretilerine devletin hoşgörüsünü ve hatta himayesini sağlamış olan yakıcı günlük so unlar karşısında felsefi-kibar ölçülülüğü yavaş yavaş bıraktılar; nata 1840'ta, Friedrich Wilhelm IV'le birlikte ortodoks sofuluk ve feodal-mutlakiyetçi gericilik tahta çıktığında, açıkça yan tutmak kaçınılmaz oldu. Mücadele henüz felsefi silahlarla yürütülüyordu, fakat artık soyut-felsefi amaçlar uğruna değil; doğrudan geleneksel dini ve mevcut devleti yıkmak söz konusu idi. Ve "Alman Yıllıkları[2]"nda pratik nihai amaçlar henüz ağırlıklı olarak felsefi kılık içinde ortaya çıkıyor idiyse de, Genç Hegelciler ekolü 1842 yılının "Rheinische Zeitung"unda, yükselen radikal burjuvazinin felsefesi olarak kendini açıkça ortaya koydu ve felsefi maskeye ancak sansürü kandırmak için ihtiyaç duydu.

Siyaset ise o dönemde çok dikenli bir alandı, böylece esas

[1] Mutlakiyetçiliği, soyluların imtiyazlı konumunu ve egemen dini (protestan ortodoksluğu) destekleyen tutucu görüşleri savunan sağ Hegelcilerin tersine, başında Bruno Bauer'in bulunduğu sol Hegelciler, Genç Hegelciler, Hegel'in felsefesinden ateist ve devrimci sonuçlar çıkarmak için çaba gösterdiler. *Red.*

[2] *"Alman Yıllıkları"* — Sol Hegelci A. Ruge ve Th. Echtermeyer tarafından 1838-1843 yılları arasında yayınlanan bir dergi. *Red.*

mücadele dine karşı yürütüldü; bu, özellikle 1840'tan beri, dolaylı olarak aynı zamanda bir siyasi mücadeleydi. İlk çıkışı, "İsa'nın Yaşamı" (1835) ile Strauß yaptı. Burada açımlanan İncil'deki efsanelerin oluşumu teorisine daha sonra Bruno Bauer, İncil'deki bir dizi anlatının, bizzat yazarları tarafından uydurulmuş olduğunu kanıtlayarak karşı çıktı. Bu ikisi arasındaki çatışma, "kendinden bilinç" ile "töz"[1] arasındaki bir mücadele felsefi örtüsü altında yürütüldü, İncil'deki mucize öykülerinin, cemaatin bağrında bilinçsiz-geleneksel efsaneler oluşturma yoluyla mı ortaya çıktığı, yoksa bizzat havariler tarafından mı uydurulduğu sorunu, şişirile şişirile, dünya tarihinde "töz"ün mü, yoksa "kendinden bilinç"in mi tayin edici itici güç olduğu sorunu haline getirildi; ve sonunda, bugünkü anarşizmin peygamberi Stirner çıkıp —Bakunin ondan çok şey almıştır— kendi egemen "biricik"ini[4], egemen "kendinden bilinç"in yerine zirveye dikti.

Hegel ekolünün parçalanma sürecinin bu yönüne daha fazla değinmeyeceğiz. Bizim için daha önemli olan şudur: En kararlı Genç Hegelcilerin kütlesi, pozitif dine karşı mücadelenin pratik zorunluluklarıyla, İngiliz-Fransız materyalizmine[2] sürüklendiler. Ve burada kendi ekollerinin sistemi ile çatışma içine girdiler. Materyalizm, doğayı tek gerçeklik olarak kabul ederken, Hegel'in sisteminde bu, mutlak Fikrin "elden çıkarılması", de-

---

[1] *Strauss*, İsa'yı parlak bir tarihsel kişilik olarak ortaya koymaktadır. Strauss, İncil'in anlatımlarını Hristiyan cemaatlerde oluşmuş mitler olarak görmektedir. Yani Strauss İncil'in anlatımlarının, deyim yerindeyse, bilinçsiz olarak oluştukları görüşündeydi. Strauss'u eleştiren *Bruno Bauer*, onu, bilince layık olduğu yeri vermemeyle suçluyordu. *Red.*

[2] Hem 17. yüzyıl İngiltere'si ve hem de 18. yüzyıl Fransa'sında, burjuva üretim tarzının gelişmesiyle birlikte, doğa bilimleri ve materyalist felsefede bir canlılık kazandı. (İngiliz materyalizminin temsilcileri, Bacon, Hobbes, Locke vb. idi.) Fransa'da 18. yüzyıl materyalist filozofları (Diderot, Helvetius, Holbach vs.), devrimci burjuvazinin temsilcileri, İngiliz devriminin öğretilerinden yararlanarak "kurumlardaki ve düşüncelerdeki serfliğe karşı" amansız bir mücadele yürüttüler. *Red.*

yim yerindeyse, Fikrin alçaltılması demektir; her halükârda, burada düşünme ve onun ürünü olan Fikir, ilk olandır, doğa ise sadece, Fikrin tenezzül etmesi sayesinde var olan türevdir. Ve bu çelişki içinde iyi kötü debelenip duruldu.

İşte o sırada Feuerbach'ın "Hıristiyanlığın Özü" kitabı çıktı. Sözünü esirgemeden materyalizmi yeniden tahta çıkararak, bu çelişkiyi bir çırpıda toz etti. Doğa her türlü felsefeden bağımsız olarak vardı; o, kendimiz de doğanın ürünleri olan biz insanların, üzerinde büyüdüğümüz temeldi; doğanın ve insanların dışında hiçbir şey yoktu, ve bizim dinsel muhayyilemizin yarattığı üstün varlıklar sadece, bizim kendi öz varlığımızın hayali yansımaları idi. Büyü bozulmuştu; "sistem" parçalanmış ve bir kenara atılmıştı, çelişki, sadece muhayyilede var olan birşey olarak, çözülmüştü. — Bu kitap hakkında bir fikir edinebilmek için, onun özgürleştirici etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir. Coşku herkesi sardı: Hepimiz bir anda Feuerbachçı olduk. Marx'ın yeni görüşü nasıl coşkuyla selamladığı ve —bütün eleştirel kayıtlarına karşın— ondan ne derecede etkilendiği, "Kutsal Aile"de[1] okunabilir.

Kitabın kusurları bile, onun bir andaki başarısına katkıda bulundu. Edebi ve hatta yer yer abartılı üslubu, ona büyük bir okur kitlesi sağladı, ve ne olursa olsun, soyut ve çapraşık uzun

[1] Marx ve Engels'in yapıtının tam başlığı şöyledir: "Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi. Bruno Bauer ve hempalarına karşı." "'Kutsal Aile', Bauer kardeşler ve yandaşları gibi filozoflar için kullanılan alaycı bir nitelemedir. Bu baylar, her türden gerçekliğin, partilerin ve politikanın üzerinde duran, pratik faaliyeti yadsıyan ve kendilerini, çevreleyen dünya ve onun içinde gerçekleşen olayları 'eleştirel' olarak gözlemlemekle sınırlayan bir eleştiri vaaz ediyorlardı. Bay Bauerler, proletaryaya, eleştirel olmayan bir kitle olarak tepeden bakıyorlardı. Marx ve Engels, bu saçma ve zararlı yöne büyük bir kararlılıkla karşı çıktılar. Gerçek insani kişilik, egemen sınıflar ve devlet tarafından ayaklar altına alınan işçiler adına, gözlem yerine daha iyi bir toplum düzeni için mücadele talep ettiler. Bu mücadeleye yetenekli ve ondan çıkarı olan gücü de elbette proletaryada gördüler." (Lenin, "Marx, Engels, Marksizm", Berlin 1946, s. 42-43.) *Red.*

Hegelcilik yıllarından sonra o bir sevinç kaynağı idi. "Saf düşünce"nin çekilmez hale gelen egemenliği karşısında meşruiyet değilse de, mazeret bulan sevginin aşırı ululanması için de aynı şey geçerlidir. Fakat şunu unutmamalıyız ki: 1844'ten beri "kültürlü" Almanya'da bir salgın gibi yayılan, bilimsel bilginin yerine edebi lafazanlığı, üretimin ekonomik dönüşümü yoluyla proletaryanın kurtuluşu yerine insanlığın "sevgi" yoluyla özgürlüğe kavuşmasını geçiren, kısacası, Bay Karl Grün'ün[1] tipik temsilcisi olduğu bu iğrenç edebiyatta ve aşk şehvetinde yolunu yitiren "gerçek sosyalizm", tam da Feuerbach'ın bu iki zaafından çıktı.

Ayrıca şunu da unutmamalıyız ki: Hegelci ekol çözülmüştü, fakat Hegelci felsefe eleştirel bir biçimde aşılmamıştı. Strauß ve Bauer, Hegelci felsefenin bir yönünü alıp, polemik içinde birbirine karşı kullanıyordu. Feuerbach sistemi parçaladı ve bir yana fırlatıp attı. Fakat bir felsefeyi basitçe yanlış ilan ederek o aşılmış olmaz. Ve ulusun düşünsel gelişmesi üzerinde muazzam bir etki yapmış olan Hegel felsefesi kadar güçlü bir yapıt, onu kısa yoldan gözardı etmekle bertaraf olmadı. O, kendi öz anlamında, yani onun biçiminin eleştirel yoldan yokedilmesi, onunla kazanılan yeni içeriğin ise kurtarılması anlamında "kaldırılmak" zorundaydı. Bunun nasıl yapıldığını daha ileride göreceğiz.

Fakat bu arada 1848 devrimi, Feuerbach'ın Hegel'e gösterdiği aynı umursamazlıkla, her türlü felsefeyi bir kenara attı. Ve böylelikle bizzat Feuerbach da arka plana itildi.

II

Tüm felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşünce ile varlığın ilişkisi sorunudur. İnsanlar, ta en eski zamanlardan beri — kendi beden yapıları konusunda tam

[1] Alman "gerçek sosyalizm"inin karakterlerinden biri, bkz. "Komünist Parti Manifestosu", (–İnter Yayınları.) *Red.*

bir bilgisizlik içinde oldukları ve rüyalarındaki görüntülerin dürtüsü ile[1], düşünce ve duyumlarının bedenlerinin bir eylemi değil, bu bedende oturan ve ölünce ondan ayrılan ayrı bir tinin işi olduğu fikrine vardıkları zamandan beri, bu tinin dış dünya ile ilişkisi üzerine düşünmek zorunda kaldılar. Eğer ölüm anında bedenden ayrılıp yaşamaya devam ediyorsa, ona ayrıca özel bir ölüm yakıştırmak için hiçbir neden yoktu; böylece, o gelişme aşamasında hiç de bir avunma gibi değil, bilakis, ona karşı elden hiçbir şey gelmeyen bir yazgı, hatta sık sık, özellikle Greklerde, gerçek bir felaket gibi görünen tinin ölümsüzlüğü fikri doğdu. Dinsel avunma gereksinimi değil, bir kez varsayılan bu tinin, bedenin ölümünden sonra ne yapacağı konusundaki genel bilisizlikten ortaya çıkan bu sıkıntı, genel olarak, o cansıkıcı kişisel ölümsüzlük sanısına yol açtı. Tamamen benzer bir yoldan, doğa güçlerinin kişiselleştirilmesiyle, dinlerin daha sonraki gelişmesi içinde gitgide daha dünya-dışı bir kılığa bürünen ilk tanrılar doğdu, ta ki, en sonunda, zihinsel gelişmenin seyri içinde kendiliğinden oluşan bir soyutlama, diyebilirim ki, bir damıtma süreciyle, azçok sınırlı ve birbirini karşılıklı sınırlayan sayısız tanrılar arasından, insanların kafasında, tektanrılı dinlerin tekil tanrı fikri ortaya çıkıncaya dek.

Düşüncenin varlıkla, tinin doğayla ilişkisi sorununun, yani tüm felsefenin bu en yüksek sorununun kökleri, tıpkı her din gibi, yabanıllık çağının kısıtlı ve bilisiz kavramlarında yatar. Fakat o ancak, Avrupalı insanlık, Hıristiyan ortaçağın uzun kış uykusundan uyandığı zaman bütün kesinliğiyle konabilir, tüm anlamını kazanabilirdi. Ortaçağ skolastiğinde de büyük rol oynayan düşüncenin varlıkla ilişkisi sorunu, ilk olan hangisidir: Tin

[1] Bugün bile yabanıllarda ve alt barbarlarda, rüyada görülen insan figürlerinin, geçici olarak vücudu terkeden ruhlar olduğu düşüncesi genel yaygınlığa sahiptir; bu nedenle, rüyadaki görüntüsünün rüya görene karşı işlediği eylemlerden de gerçek insan sorumlu tutulur. Örneğin 1883'te Imthurn, Guyana'daki yerlilerde bunu saptadı.[5]

mi, yoksa doğa mı sorunu — bu sorun, kilise karşısında, şu keskin biçimi aldı: Tanrı mı dünyayı yarattı, yoksa dünya ezelden beri var mıdır?

Bu sorunun öyle mi, böyle mi yanıtlandığına göre filozoflar iki büyük kampa ayrıldılar. Tinin doğaya göre ilkliğini iddia edenler, yani son tahlilde herhangi bir tarzda dünyanın yaratıldığını kabul edenler —ve bu yaratılma çoğu kez, filozoflarda, örneğin Hegel'de, Hıristiyanlıkta olduğundan çok daha karmaşık ve çok daha olanaksızdır—, idealizm kampını oluşturdular. Diğerleri, doğayı ilk olan olarak görenler, materyalizmin değişik ekollerinde yer alırlar.

Köken olarak bu iki deyim: idealizm ve materyalizm, bundan başka bir anlama gelmez, ve burada da onlar başka bir anlamda kullanılmıyor. Bunlara başka bir şeyler sokuşturulduğunda nasıl bir karışıklık doğduğunu aşağıda göreceğiz.

Fakat, düşüncenin varlıkla ilişkisi sorununun bir başka yönü daha vardır: Bizi çevreleyen dünya hakkındaki düşüncelerimiz ile bizzat bu dünya arasındaki ilişki nasıldır? Düşüncemiz gerçek dünyayı bilecek durumda mıdır, gerçek dünyaya ilişkin tasarımlarımızda ve kavramlarımızda gerçekliğin doğru bir yansısını verebilir miyiz? Bu soruya, felsefi dilde düşünce ile varlığın özdeşliği sorunu denir ve filozofların en büyük kısmı tarafından olumlu yanıtlanır. Örneğin Hegel'de bu olumlama kendiliğinden anlaşılırdır; çünkü gerçek dünyada bildiğimiz şey, onun düşünce şeklindeki içeriğidir, dünyayı, mutlak Fikrin aşama aşama gerçekleşmesi kılan şeydir, bu mutlak Fikir ise, ezelden beri, dünyadan bağımsız olarak ve dünyadan önce, bir yerlerde vardır; düşüncenin, peşinen düşüncenin içeriği olan bir içeriği bilebileceği apaçıktır. Aynı şekilde, burada, tanıtlanacak olan şeyin, daha öncül içinde zımnen içerili olduğu da apaçıktır. Fakat bu, Hegel'in, düşünce ve varlığın özdeşliği tanıtından, onun felsefesinin, kendi düşüncesine göre doğru olduğu için, bi-

ricik doğru felsefe de olduğu ve düşünce ve varlığın özdeşliğinin, insanlığın onun felsefesini hemen teoriden pratiğe geçirmesi ve tüm dünyayı Hegelci ilkelere göre dönüştürmesi ile doğrulanması gerektiği vargısını çıkarmasını engellemez. Bu, onun nerdeyse tüm filozoflarla paylaştığı bir kuruntudur.

Bunun yanında daha bir dizi başka filozof vardır ki, dünyayı bilmenin ya da derinlemesine bilmenin olanaklı olduğunu yadsırlar. Yenilerden Hume ve Kant bunlardandır, ve bunlar felsefenin gelişmesinde çok önemli bir rol oynamışlardır. Bu görüşü çürütecek tayin edici şeyleri, idealist görüş açısından olanaklı olduğu ölçüde, Hegel zaten söylemiştir; Feuerbach'ın materyalist açıdan buna eklediği, derin olmaktan çok nüktelidir. Tüm diğer felsefi saplantılar gibi bu saplantının da en çarpıcı çürütmesi pratiktir, özellikle de deneydir ve sanayidir. Eğer biz, bir doğa olayı hakkındaki anlayışımızın doğruluğunu, onu kendimiz yaparak, kendi koşullarından üreterek, üstelik kendi amaçlarımıza hizmet ettirerek tanıtlayabilirsek, Kant'ın kavranamaz "kendinden şey"inin işi biter. Bitkisel ve hayvansal organizmalarda üretilen kimyevi maddeler, organik kimya onları birbiri ardına meydana getirmeye başlayıncaya kadar, böyle "kendinden şeyler" olarak kaldı; bu olunca, "kendinden şey", bizim için şey haline geldi, örneğin, artık kızılkök halinde tarlalarda yetiştirmeyip çok daha kolaylıkla ve daha ucuza taşkömürü katranından çıkardığımız alizarin gibi. Kopernik'in güneş sistemi[1], üç yüz yıl boyunca, bir varsayım oldu, bunun üzerine bire karşı yüz, bin, onbinle de bahse girişilse, yine de bir varsayım; fakat Leverrier, bu sistemin verilerinden, sadece, bilinmeyen bir gezegenin varlığının zorunluluğunu değil, aynı zamanda bu gezegenin gökyüzünde bulunması gereken yeri de hesaplayınca ve daha sonra Galle bu gezegeni[6] gerçekten bulunca, Kopernik'in sistemi tanıtlandı. Ve buna rağmen Almanya'da yeni-Kantçılar

[1] *Kopernik*, 1543 yılında gezegenlerin güneşin etrafında bir daire gibi döndükleri bilimsel hipotezini ortaya attı. *Red.*

tarafından Kantçılık ve İngiltere'de agnostikler tarafından Hume'culuk (ki bu orada hiçbir zaman ölmemiştir) yeniden canlandırılmaya çalışılıyorsa, bu, bunların teorik ve pratik olarak çoktan çürütülmüş olması gözönüne alındığında, bilimsel açıdan bir geriye gidiştir, pratikte ise sadece, materyalizmi gizlice kabul edip, âlem önünde yadsımanın utangaç bir tarzıdır.[1]

Fakat bu uzun dönem içinde Descartes'tan Hegel'e ve Hobbes'dan Feuerbach'a kadar filozofları ileri iten, zannettikleri gibi, kesinlikle saf düşüncenin gücü değildi. Tam tersine. Gerçekte onları ileri iten şey, özellikle doğabilimdeki ve sanayideki muazzam ve gittikçe hızlanan ilerlemeydi. Materyalistlerde bu kendini daha yüzeyde bile gösterir, fakat idealist sistemler de gittikçe daha çok materyalist bir içerik aldılar ve tin ile maddenin aykırılığını panteistçe[2] uzlaştırmaya çalıştılar; böylece sonuçta Hegel'in sistemi, sadece, yöntemi ve içeriği itibariyle idealist bir biçimde baş aşağı edilmiş bir materyalizmi temsil ediyordu.

Böylece, Starcke'nin, Feuerbach'ı karakterize ederken, ilkönce onun düşüncenin varlıkla ilişkisi temel sorunundaki tutumunu incelemesi anlaşılırdır. Daha önceki filozofların, özellik-

[1] "Kant felsefesinin temel özelliği —diyor Lenin— materyalizmle idealizmi bağdaştırması, bunlar arasında bir uzlaşma sağlaması, felsefenin birbirine karşıt iki ayrı akımını bir tek sistem içinde birleştirmesidir. Kant, bizim dışımızda, bizim tasarımlarımıza uygun düşen bir kendinden şeyi kabul ederken bir materyalist gibi konuşuyor. Ama o, bu kendinden şeyin bilinmez, deneyim üstü, öbür dünyaya ait olduğunu açıklarken de, bir idealist olarak konuşur. Kant, bizim bilgimizin tek kaynağının deneyimde, duyumlarda olduğunu kabul ederken, felsefesini duyumculuğa doğru yöneltmektedir. Mekânın, zamanın, nedenselliğin önselliğini kabul etmekle de Kant, felsefesini idealizme doğrultmaktadır. Bu ikili oyun, Kant'a, hem tutarlı materyalistlerin ve hem de (Hume çeşidinden 'saf' agnostikler dahil) tutarlı idealistlerin kendisine karşı acımasız bir savaş açmalarına mal olmuştur." (Lenin, "Materyalizm ve Ampiriokritisizm", s. 229-230, –İnter Yayınları.)

[2] *Panteizm* — Tanrıyla doğayı özdeşleştiren dünya görüşü. *Red.*

le Kant'tan sonrakilerin anlayışı, gereksiz yere felsefi-ağdalı bir dille anlatıldıktan ve bu arada Hegel, yapıtlarından alınan tek tek pasajlara aşırı bir biçimcilikle bağlı kalınarak hakkı esirgendikten sonra, bizzat Feuerbachçı "metafiziğin", bu filozofun ilgili yapıtlarının ardarda sıralanmasına göre gelişme seyrinin ayrıntılı bir açıklaması geliyor. Bu açıklama özenli ve açık bir biçimde yapılmış; ne var ki, bütün kitap gibi bu açıklama da, kesinlikle her yerde kaçınılmaz olmayan bir felsefi deyimler safrasıyla ağırlaştırılmış, yazar, bir ve aynı ekolün ya da bizzat Feuerbach'ın deyişlerine bağlı kalmadığı, felsefi olma iddiasındaki en çeşitli akımların, özellikle de bugün ortalığı sarmış olanların deyimlerini kattığı ölçüde, bu safra o kadar rahatsız ediyor.

Feuerbach'ın gelişme seyri, bir Hegelcinin —doğrusunu söylemek gerekirse, hiçbir zaman kurallara tam bağlı olmayan bir Hegelcinin— materyalizme doğru gelişme seyridir, belli bir aşamada, öncelinin idealist sistemiyle toptan kopmaya götüren bir gelişme. Sonunda, Hegel'in "mutlak Fikir"inin dünyadan önceki varlığının, "mantık kategorilerinin"[1] dünya olmadan önceki "önvarlığı"nın, dünyadışı bir yaratıcı inancının fantastik bir kalıntısından başka bir şey olmadığı; bizim de bir parçası olduğumuz duyularla algılanabilir maddi dünyanın tek gerçeklik ol-

[1] *Hegel*, "Mantık"ında, varlık, olmak, nitelik, nicelik, ölçü, öz, g ıüm, rastlantısallık, zorunluluk, gerçeklik vs. gibi temel kavramları incelemektedir. Hegel'e göre, bu mantıksal kategoriler, insandan bağımsız olarak, kendi başlarına var olan "ezeli" varlıklardır (nesnel idealizm). Ama gerçekteyse, kavramlar ve sonuçlar, yalnızca, maddi dünyada gerçekleşen süreçlerin insan beynindeki bir yansımasıdır. "Doğanın insan tarafından bilinmesinin (= düşünce'nin) momentleri — bunlar, mantığın kategorileridir." "... İnsanların milyarlarca kez tekrarlanan pratiği, mantıksal figürler olarak insan bilincine yerleşir. Bu figürler, tam da (yalnızca) bu milyarlarca kez yinelenme sayesinde bir önyargının pekişmişliğine, aksiyomatik bir karaktere sahiptirler." (Lenin, "Felsefi Miraslar, Özetler ve Kenar Notları", Viyana-Berlin 1932, s. 118 ve 139.) Mantıksal kategoriler, Marx'ın "Kapital"in birinci cildinin ikinci baskısına yazdığı sonsözde dile getirdi düşünsel olan şeydir: "... düşünsel olan şey, insan kafasına yerleştirilmiş ve çevirisi yapılmış maddi olan şeyden başka birşey değildir." *Red.*

duğu, ve ne kadar deneyüstü görünürse görünsün, bilincimizin ve düşüncemizin, maddi, bedensel bir organın, beynin bir ürünü olduğu kavrayışı, karşı durulmaz bir güçle kendini ona dayatır. Madde, tinin bir ürünü değildir, bilakis bizzat tin maddenin en üst ürünüdür. Bu, elbette saf materyalizmdir. Buraya gelince, Feuerbach birdenbire duruyor. Mutat felsefi önyargıyı, şeye değil ama materyalizm sözcüğüne karşı önyargıyı aşamıyor. Şöyle diyor:

> "Materyalizm, benim için, insan özünün ve bilgisinin yapısının temelidir; fakat o benim için, bir fizyolog için, sözcüğün dar anlamında bir doğabilimci, örneğin Moleschott için olduğu gibi, hem de onların görüş açısı ve mesleği itibariyle zorunlu olduğu gibi, bizzat yapı değildir. Geriye dönük olarak ben materyalistlere tamamen katılıyorum, ama ileriye dönük olarak değil."

Feuerbach burada, madde ile tinin ilişkisinin belli bir kavranışına dayanan genel dünya görüşü olarak materyalizm ile, bu dünya görüşünün belirli bir tarihsel evrede, yani 19. yüzyılda ifade edilmiş olduğu özel biçimi birbirine karıştırıyor. Dahası, materyalizmi, bugün doğabilimcilerin ve doktorların kafalarında varlığını sürdüren ve ellili yıllarda Büchner, Vogt ve Molescott'un ortalığa yaydığı, 18. yüzyıl materyalizminin yavan, kabalaştırılmış biçimi ile karıştırıyor. Fakat nasıl idealizm bir dizi gelişme evresinden geçmişse, materyalizm de geçmiştir. Doğa bilimleri alanında çığır açan her yeni buluşla birlikte o, kaçınılmaz olarak biçimini değiştirmek zorundadır; ve tarih de materyalist bir işleme tabi tutulalı beri, burada da yeni bir gelişme yolu açılıyor.

Geçen yüzyılın materyalizmi esas olarak mekanikti, çünkü o sıralar, tüm doğa bilimleri arasında sadece mekanik, o da sadece —yeryüzündeki ve gökyüzündeki— katı cisimler mekaniği, kısaca, yerçekimi mekaniği, belli bir sonuca varmıştı. Kimya, henüz çocuksu, flojistik[1] biçimiyle vardı. Biyoloji, henüz

kundaktan çıkmamıştı; bitkisel ve hayvansal organizmalar ancak kabaca incelenmişti ve salt mekanik nedenlerle açıklanıyordu; nasıl Descartes için hayvan bir makineyse, 18. yüzyıl materyalistleri için de insan öyleydi. Gerçi mekanik yasaların da geçerli olduğu, fakat daha yüksek başka yasalarca arka plana itildiği kimyasal ve organik nitelikli olaylara, münhasıran bu mekaniğin ölçütünün uygulanması, klasik Fransız materyalizminin özgül, ama o dönem için kaçınılmaz bir darlığını oluşturur.

Bu materyalizmin ikinci özgül darlığı, dünyayı bir süreç olarak, tarihsel erginleşme içinde olan bir madde olarak kavrayamamasıydı. Bu, zamanın doğabiliminin ulaşmış olduğu düzeye ve bununla bağıntılı olan metafizik, yani anti-diyalektik felsefe tarzına uygun düşüyordu. Doğanın sürekli hareket içinde olduğu biliniyordu. Fakat bu hareket, o zamanki düşünceye göre, yine aynı şekilde sürekli olarak bir daire biçiminde oluyordu ve bu nedenle hiç ilerlemiyordu; hep aynı sonuçları veriyordu. Bu görüş tarzı o zamanlar kaçınılmazdı. Kantçı güneş sisteminin oluşumu teorisi[2] daha yeni formüle edilmişti ve salt bir gariplik sayılıyordu. Yeryüzünün gelişme tarihi, jeoloji, henüz hiç bilinmiyordu ve bugünkü canlı varlıkların, basitten karmaşığa uzun bir gelişme dizisinin sonucu olduğu düşüncesi, o zamanlar bilimsel olarak hiç ileri sürülemezdi. Yani gayri-tarihi doğa anlayışı kaçınılmazdı. Buna Hegel'de de rastlandığına göre, 18. yüzyıl filozofları bu yüzden kınanamaz. Hegel'de doğa,

[1] Flojistik teoriye göre, yanmanın özü, yanan cisimden varsayımsal diğer bir cismin, flojiston diye adlandırılan mutlak bir yakıtın ayrılmasından oluşmaktadır. İngiliz kimyageri Priestley'in araştırmalarına dayanarak, 18. yüzyıl sonu Fransız kimyageri Lavosier, yakma sırasında yanan cisimden ayrılanın flojiston değil, tersine daha önce bilinmeyen bir unsurun, oksijenin cisimle birleştiğini öngören doğru teoriyi ortaya koydu. Lavosier, böylelikle, Engels'in dediği gibi, "daha önce flojistik biçimiyle kafasının üzerinde duran tüm kimyayı, ayaklarının üzerine oturttu". (Engels, "Kapital"in 2. Cildine Önsöz, Viyana-Berlin 1933, s. 15.) *Red.*

[2] Güneşin ve gezegenlerin oluşumunu, dönen, kızgın bulut kitleleriyle açıklayan teori. *Red.*

Fikrin basit "elden çıkarılması" olarak, zaman içinde gelişmeye değil, sadece çeşitliliğini mekân içinde yaymaya yeteneklidir, öyle ki, içerdiği bütün gelişme derecelerini aynı zamanda ve yanyana sergiler ve ilelebet hep aynı süreçleri yinelemeye mahkûmdur. Ve bu mekân içinde, fakat zaman —her türlü gelişmenin temel koşulu— dışında gelişme saçmalığını Hegel, tam da jeoloji, embriyoloji, bitki ve hayvan fizyolojisinin, organik kimyanın gelişmekte olduğu ve bu yeni bilimler temelinde her yerde, daha sonraki evrim teorisinin dâhiyane önsezilerinin (örneğin Göthe ve Lamarck'ta) ortaya çıktığı bir zamanda, doğaya dayatır. Fakat sistem bunu gerektiriyordu ve yöntem, sistem aşkına, kendine ihanet etmek zorunda kaldı.

Aynı gayri-tarihi anlayış, tarih alanında da geçerliydi. Burada, ortaçağ kalıntılarına karşı mücadele, görüşü daraltıyordu. Ortaçağ, tarihin, bin yıllık genel barbarlık tarafından basit bir kesintiye uğratılması sayılıyordu; ortaçağdaki büyük ilerlemeler —Avrupa'da uygarlık alanının genişlemesi, orada yan yana oluşan hayatiyet sahibi büyük uluslar, son olarak 14. ve 15. yüzyılın büyük teknik ilerlemeleri— tüm bunlar görülmüyordu. Böyle yapmakla ise, büyük tarihsel bağıntının rasyonel bir şekilde kavranması imkânsız kılınıyordu ve tarih, olsa olsa, filozofların kullanımına sunulmuş bir örnekler ve belgeler derlemesi hizmeti görüyordu.

Ellili yıllarda Almanya'da materyalistlik taslayan vülger işportacılar, hiçbir şekilde hocalarının bu sınırlılığını aşamadılar. O zamandan beri doğabilimde yapılan tüm ilerlemeler, onlara sadece[1], yaratıcının varlığına karşı yeni kanıt temelleri olarak hizmet etti; ve teoriyi daha da geliştirmek, gerçekten de onların işinin tamamen dışındaydı. İdealizm, cevherini tüketmiş ve 1848 devrimiyle ölümcül yaralanmış olsa da, materyalizmin o anda daha da aşağılara düştüğünü görmenin hoşnutluğunu tada-

[1] Engels'in mirasları içinde bulunan bir parça, bu ve bunu izleyen pragrafı ayrıntılı bir şekilde içermektedir. Bu parçayı, bu kitabın sonuna ekliyoruz, sayfa .... *Red.*

bildi. Feuerbach, bu materyalizmin sorumluluğunu reddetmekte kesinlikle haklıydı; ancak materyalizmin seyyar vaizlerinin öğretisi ile genel olarak materyalizmi birbirine karıştırmaya hakkı yoktu.

Ancak burada iki şeye dikkat çekmek gerekir. Birincisi, Feuerbach'ın zamanında da doğa bilimleri hâlâ, ancak son onbeş yıl içinde duru, göreli bir sonuca kavuşan o yoğun kaynaşma süreci içindeydi; o zamana kadar görülmedik ölçekte yeni bilgi malzemesi geliyordu, fakat fasılasız birbirini takip eden bu buluşlar kargaşası içinde bir bağıntının ve böylelikle bir düzenin kurulması ancak şu son zamanlarda mümkün oldu. Gerçi Feuerbach üç tayin edici buluşun —hücrenin, enerjinin dönüşümünün ve Darwin'in adıyla anılan evrim teorisinin bulunuşu[1]— hepsini de gördü. Fakat taşradaki yalnız filozof, bizzat bilginlerin bile o dönemde kısmen karşı çıktıkları, kısmen de yeterince yararlanmayı bilmedikleri buluşların değerini tamamen takdir edecek kadar yeterli biçimde bilimdeki ilerlemeleri nasıl izlesindi? Burada suç yalnızca, Almanya'nın içler acısı koşullarındadır, o koşullar ki, felsefe kürsüleri kılı kırk yaran eklektik pinpiriklerce ele geçirilirken, onların hepsini fersah fersah geçen Feuerbach'ı, küçük bir köyde köylüleşip körelmek zorunda bırakmıştır. Yani, Fransız materyalizminin her türlü tekyanlılığını çıkarıp atan, şimdi mümkün hale gelmiş olan tarihsel doğa görüşünün Feuerbach için ulaşılmaz kalmış olması, onun suçu değildir.

İkinci olarak ise, Feuerbach, salt doğabilimsel materyalizmin, gerçi "insan bilgisinin yapısının temeli, fakat bizzat yapı" olmadığını söylemekte yerden göğe haklıdır. Çünkü biz yalnızca doğada değil, aynı zamanda insan toplumu içinde de yaşıyoruz, ve insan toplumunun da doğa kadar kendi gelişme tarihi ve kendi bilimi var. Dolayısıyla, toplumun bilimini, yani tarihi ve

[1] Engels, daha aşağıda, sayfa 47'de, bu üç buluştan ayrıntılı bir şekilde söz etmektedir. *Red.*

felsefi denilen bilimlerin tecessümünü, materyalist temel ile uyum içine sokmak ve onun üzerinde yeniden kurmak söz konusuydu. Fakat bu Feuerbach'a nasip olmadı. O burada, "temel"e rağmen, geleneksel idealist bağların tutsağı kaldı ve bunu şu sözlerle tanıdı: "Geriye dönük olarak ben materyalistlere tamamen katılıyorum, ama ileriye dönük olarak değil." Fakat burada, toplumsal alanda, "ileriye", 1840 ya da 1844'teki bakış açısının ötesine gitmeyen, bizzat Feuerbach'tı, ve bunun da nedeni yine esas olarak, onu, —tüm diğer filozoflardan çok daha fazla sosyal ilişkiler kurmaya istidatlı olan onu— kendi çapındaki diğer insanlarla dost ya da düşman meclisi yerine kendi yalnız kafası içinden fikirler üretmek zorunda bırakan yalnızlıktı. Onun bu alanda ne denli idealist kaldığını daha ileride ayrıntılarıyla göreceğiz.

Burada sadece şuna dikkat çekmek gerekir ki, Starcke, Feuerbach'ın idealizmini yanlış yerde arıyor.

> "Feuerbach idealisttir, insanlığın ilerlemesine inanıyor." (s. 19) — "Tümünün temeli, altyapısı, yine de idealizm olarak kalıyor. Realizm, bizim için, ideal eğilimlerimizi izlerken sapmalara karşı bir koruma çaresinden başka bir şey değildir. Acıma, sevgi ve hakikat ve hak şevki ideal güçler değil midir?" (s. VIII.)

Birincisi, idealizm burada ideal erekleri izlemekten başka birşey değildir. Bunların ise, zorunlu olarak, olsa olsa Kant'ın idealizmiyle ve onun "kategorik emir"iyle[1] bir ilişkisi vardır; fakat bizzat Kant, kendi felsefesine "transandantal idealizm" diyordu, ve bu kesinlikle, Starcke'nin de anımsayacağı gibi, felsefenin ahlaki idealleri de işlemesinden dolayı değil, bambaşka

[1] Kategorik emir, tam olarak, mutlak emir anlamına gelir. Kant, bu ifadeyle, şu şekilde formüle ettiği en yüksek ahlâk yasasını belirtmektedir: İradenin maksimlerinin, aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkeleri olarak da geçerli olabileceği şekilde davran. Bu "sonsuz", "değişmez" ahlâki yasa, Kant'a göre, deneyimden değil, tersine her deneyimden önce ve ondan bağımsız olarak, başından itibaren akıldan çıkar. Gerçekte bu "sonsuz" yasa, tarihsel gelişmenin belli bir aşamasında burjuva sınıf ahlâkının yalnızca bir ifadesiydi. *Red.*

nedenlerden ötürüydü. Felsefi idealizmin merkezinde ahlaki, yani toplumsal ideallerin olduğu boş inanı, felsefenin dışında, kendine gerekli birkaç felsefi kültür kırıntısını Schiller'in şiirlerinde ezberleyen Alman darkafalısında oluşmuştur. Hiç kimse, Kant'ın âciz "kategorik emir"ini, —âciz, çünkü imkânsızı ister, dolayısıyla asla gerçek birşeye varmaz— tam da yetkin idealist Hegel'den daha keskin bir biçimde eleştirmedi ve hiç kimse, Schiller'in aracılık ettiği gerçekleştirilemez ideallere darkafalı düşkünlükle Hegel'den daha acımasızca alay etmedi (bkz. örneğin, "Fenomenoloji").

İkinci olarak ise, insanı meşgul eden her şeyin —beyin aracılığıyla hissedilen açlık ve susuzlukla başlayıp, yine beyin aracılığıyla hissedilen doygunlukla sonuçlanan yeme ve içmenin bile— onun beyninden geçmek zorunda olması ne yapalım ki kaçınılmaz. Dış dünyanın insan üzerindeki etkileri onun beyninde ifadesini bulur, ve orada duygular, düşünceler, içgüdüler, istemler, kısacası, "ideal akımlar" biçiminde yansırlar ve bu biçimde "ideal güçler" haline gelirler. Eğer bu insanın genelde "ideal akımlar"ı izlemesi ve "ideal güçler"e kendisi üzerinde bir etki tanıması onu idealist yapıyorsa, o zaman azçok normal gelişmiş her insan doğuştan idealisttir, peki, o zaman nasıl olup da hâlâ materyalistler olabiliyor?

Üçüncü olarak, insanlığın, en azından şimdilik, genelde ilerleme doğrultusunda hareket ettiği inancının, materyalizm–idealizm karşıtlığıyla kesinkes hiçbir ilgisi yoktur. Fransız materyalistleri, en az deist Voltaire ve Rousseau kadar, nerdeyse bağnazlık derecesinde bu inançta idiler, ve onun uğruna sık sık en büyük kişisel özverilerde bulundular. Tüm yaşamını —iyi anlamda alınan— "hakikat ve hak şevki"ne adayan biri varsa, o da, örneğin, Diderot idi. Yani Starcke, tüm bunları idealizm olarak ilan ediyorsa, bu sadece, materyalizm sözcüğünün ve iki akımın karşıtlığının, burada onun için her türlü anlamını yitirdiğini tanıtlar.

Starcke'nin burada, materyalizm adına karşı, papazların uzun yıllardır yaptığı karalamalardan kalma darkafalı önyargıya —belki bilmeyerek de olsa— bağışlanamaz bir ödün verdiği olgudur. Darkafalının materyalizmden anladığı, pisboğazlık, ayyaşlık, göze hoş görünen şeyler, şehvani zevkler ve hodpesentlik, para hırsı, cimrilik, tamahkârlık, vurgunculuk ve borsada dolandırıcılık, kısacası, kendisinin gizlice müptelası olduğu bütün bu iğrenç iptilalardır; idealizmden anladığı ise, başkalarının yanında göklere çıkardığı, fakat kendisinin ancak, itiyat haline gelmiş "materyalist" taşkınlıklarını zorunlu olarak izleyen vicdan azabı ya da iflasta olduğu sürece inandığı ve beraberinde pek sevdiği: "İnsan dediğin nedir ki? Yarı hayvan, yarı melek!" nakaratını yinelediği, erdeme, genel insan sevgisine ve bir bütün olarak "daha iyi bir dünya"ya inanmaktır.

Diğer yandan Starcke, bugün Almanya'da filozof adı altında çalım satan öğretim görevlilerinin saldırılarına ve teoremlerine karşı Feuerbach'ı savunmak için çok çaba gösteriyor. Klasik Alman felsefesinin bu etenesiyle ilgilenenler için bu kuşkusuz önemlidir; bu, bizzat Starcke'ye de gerekli görünmüş olabilir. Biz, okuru bununla rahatsız etmeyeceğiz.

III

Feuerbach'ın gerçek idealizmi, onun din felsefesine ve törebilimine geldiğimizde hemen ortaya çıkar. O dini kesinlikle ortadan kaldırmak istemez, onu yetkinleştirmek ister. Bizzat felsefe din içinde çözülmelidir.

> "İnsanlığın dönemleri sadece dindeki değişikliklerle birbirinden ayrılır. Ancak insan kalbine kadar giden hareketler, derin tarihsel hareketlerdir. Kalp, dinin bir biçimi değildir ki o da kalbin içinde olsun; o dinin özüdür." (Aktaran Starcke, s. 168)

Feuerbach'a göre din, şimdiye değin gerçekliğin fantastik bir yansısında —insan vasıflarının fantastik yansıları olan bir ya da birçok tanrının aracılığında— kendi gerçeğini arayan, şimdi ise onu doğrudan ve aracısız olarak sen ile ben arasındaki sevgide bulan, insanlar arasındaki duygusal ilişkidir, kalp ilişkisidir. Ve böylece, sonunda Feuerbach'ta cinsel sevgi, onun yeni dininin uygulanışının eğer en yükseği değilse, en yüksek biçimlerinden biri haline gelir.

Şimdi, insanlar arasındaki duygusal ilişkiler, özellikle iki cins arasındaki ilişkiler, insanlar var olalı beri var olmuştur. Özellikle cinsel sevgi, son sekiz yüz yıl boyunca gelişti ve onu bu dönem boyunca her şiirin kaçınılmaz ekseni haline getiren bir yer elde etti. Bugünkü pozitif dinler, cinsel sevginin devletçe düzenlenmesine, yani evlilik yasalarına yüce onaylarını vermekle yetindiler ve sevgi ve dostluk pratiğinde en küçük bir değişiklik olmadan, yarın hepsi ortadan silinebilir. Zaten hıristiyan dini, Fransa'da 1793'ten 1798'e kadar fiilen öylesine ortadan silinmişti ki, bizzat Napolyon bile dirençle, güçlüklerle karşılaşmadan onu geri getiremedi[1], aradaki zaman içinde ise Feuerbach'ın anladığı anlamda dinin yerini tutacak bir şeye gereksinme duyulmadı.

İdealizm burada Feuerbach'ta, cinsel sevgi, dostluk, acıma, özveri vb. gibi karşılıklı eğilimlere dayanan insanlararası ilişkileri, ona göre de geçmişe ait olan özel bir dini anımsatmadan, basitçe kendiliklerinden olduğu gibi düşünmek yerine, bu ilişkilerin ancak dinin adını kullanarak kendilerine yüce bir onay verildiğinde tam değerlerine ulaştıklarını ileri sürmesinde yatıyor.

[1] Jakoben Konvensiyon tarafından parçalanmış olan Katolik kilisesinin, birinci Konsül sıfatıyla 15 VII 1801 tarihinde Papa ile bir konkordato (anlaşma) imzalayan Napoleon tarafından Fransa'da yeniden kurulması kastedilmektedir. *Red.*

Onun için önemli olan, bu salt insani ilişkilerin var olması değil, bunların yeni, gerçek din olarak kavranmasıdır. Onlar ancak, dinin damgasını yedikleri zaman tam değerlerine sahip olmalıdır. Din [religion] religare'den gelir ve köken olarak *birlik* demektir. Buna göre, iki insan arasındaki her birlik bir dindir. Bu tür etimolojik hokkabazlıklar, idealist felsefenin en son kurtuluş çaresini oluşturuyor. Sözcüğün gerçek kullanımının tarihsel evrimine göre ne anlama geldiği değil, kaynaklandığı kökene göre ne anlama gelmesi gerektiği geçerli sayılacakmış. Ve böylece cinsel sevgi ve cinsel birlik bir "din" mertebesine yükseltilir ki, sakın ha idealist anısı pek değerli olan din sözcüğü dilden yitip gitmesin. Kırklı yıllarda, dinsiz bir insanı ancak bir canavar olarak tasarımlayabilen Louis Blanc eğilimli Parisli reformistler[1] tam da böyle konuşuyorlardı ve bize şöyle diyorlardı: Donc, l'athéisme c'est votre religion! [Yani ateizm, işte sizin dininiz odur!] Feuerbach'ın, gerçek dini özünde materyalist bir doğa anlayışı temeli üzerine oturtmak istemesi, gerçekte, modern kimyayı sanki gerçek simya imiş gibi kavramaya çıkar. Din, tanrısı olmadan var olabilirse, simya da iksiri âzamı[2] olmadan var olabilir. Zaten simya ile din arasında çok sıkı bir bağ mevcuttur. Simya taşının tanrıya benzer pekçok özelliği var, ve Hıristiyan doktrininin hazırlanışında, Kopp ve Berthelot'nun sağladığı verilerin tanıtladığı gibi, bugünkü zaman hesabımızın ilk iki yüzyılının Mısır-Yunan simyacılarının da payı vardır.

---

[1] Engels, "Komünist Partisi Manifestosu"na düştüğü bir notta, bu reformistleri şöyle karakterize ediyordu:

"O sıralar Parlamentoda Ledru-Rollin, yazında Louis Blanc, günlük basında 'Reforme' tarafından temsil olunan Parti. 'Sosyal-demokrasi' adı onun yaratıcılarının gözünde, demokrat ya da cumhuriyetçi partinin azçok sosyalizme bulanmış bir kesimini ifade ediyordu. (Engels'in 1888 İngilizce baskıya notu.), (Bak.: "Komünist Partisi Manifestosu", s. 76, –İnter Yayınları.)

[2] Simyacıların olağanüstü etkili kuvvette varsaydıkları cisim => simyacı taşı, simya taşı –ÇN.

Feuerbach'ın, "insanlığın dönemlerinin sadece dindeki değişikliklerle birbirinden ayrıldığı" iddiası kesinlikle yanlıştır. Büyük tarihi dönüm noktalarına, ancak bugüne kadar mevcut üç büyük dünya dini: Budizm, Hıristiyanlık, Müslümanlık dikkate alındığı ölçüde, dindeki değişiklikler *eşlik etmiştir*. Eski kendinden bitme kabile ve ulus dinleri propagandist değildi ve kabilelerin ve ulusların bağımsızlığı bozulur bozulmaz her türlü direniş gücünü yitiriyordu; Cermenlerde, gerileme dönemindeki Roma İmparatorluğuyla ve onun yeni benimsemiş olduğu ve kendi ekonomik, siyasi ve ideolojik durumuna uygun Hıristiyan dünya diniyle basit bir temas bile buna yetti. Daha genel tarihi hareketlerin dini bir kılığa bürünmesine, ilk olarak azçok yapay biçimde doğan büyük evrensel dinlerde, özellikle Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta, rastlıyoruz, ve Hıristiyanlık alanında bile bu dini kılık, gerçekten evrensel önemde devrimler için, 13. yüzyıldan 17. yüzyıla kadarki burjuvazinin özgürleşme savaşımının ilk evreleriyle sınırlıdır ve Feuerbach'ın zannettiği gibi insanın kalbiyle ve din gereksinmesiyle değil, dinden ve teolojiden başka bir ideoloji biçimi bilmeyen ortaçağın daha önceki tüm tarihi ile açıklanır. 18. yüzyılda burjuvazi yeterince güçlenip, kendi sınıfsal bakış açısına uygun kendi öz ideolojisine de sahip olunca, büyük ve kesin devrimini, Fransız Devrimi'ni, sadece hukuki ve siyasi düşüncelere seslenerek yaptı ve din ile ancak kendisi için bir engel olduğu ölçüde uğraştı; fakat eskisinin yerine yeni bir din koymak aklından geçmedi; Robespierre'in bunda nasıl yenilgiye uğradığı bilinir.[7]

Diğer insanlarla ilişkide salt insani duygular hissetme olanağını, içinde hareket etmek zorunda olduğumuz, sınıfsal karşıtlık ve sınıf egemenliği üzerine kurulu toplum bugün zaten yeterince köreltmiştir: Bizim, bu duyguları bir din düzeyine yükselterek kendi kendimize daha da köreltmenin hiçbir nedeni yoktur. Ve aynı şekilde, özellikle Almanya'da geçerli olan tarih yazma tarzıyla, tarihteki büyük sınıf savaşımlarını anlamamız, bir de bu

savaşını tarihini kilise tarihinin basit bir eklentisine dönüştürerek bu anlayışı kendimize büsbütün olanaksız kılmaya gerek olmadan da zaten yeterince karartılmaktadır. Daha buradan, bugün Feuerbach'tan ne kadar uzaklaşmış olduğumuz görülüyor. Onun bu yeni sevgi dinini kutlamaya ayrılan "en güzel pasajları", bugün artık hiç okunmaz olmuştur.

Feuerbach'ın ciddi bir biçimde incelediği tek din, tek-tanrılılık üzerine kurulu Hıristiyanlıktır, Batı'nın dünya dinidir. O, Hıristiyan tanrısının sadece, insanın fantastik bir yansıması, bir yansısı olduğunu gösteriyor. Ne var ki bizzat bu tanrı, uzun bir soyutlama sürecinin ürünü, daha önceki çok sayıda kabile ve ulus tanrısının özünün özüdür. Ve buna uygun olarak, imgesi işte o tanrı olan insan da, gerçek bir insan değil, bilakis hakeza, çok sayıdaki gerçek insanın özünün özüdür, soyut insandır, yani yine zihinsel bir imgedir. Her sayfada erotizmi, somuta, gerçekliğe dalmayı vaaz eden aynı Feuerbach, insanlar arasındaki salt cinselden başka bir ilişkiden söz etmeye sıra gelince, baştan sona soyutlaşır.

Bu ilişki, ona sadece bir yan sunar: ahlak. Ve burada yine, Hegel'le karşılaştırıldığında Feuerbach'ın şaşılacak yoksulluğu bizi şaşırtır. Hegel'in törebilimi ya da ahlak öğretisi hukuk felsefesidir ve şunları kapsar: 1. soyut hukuk, 2. ahlaka uygunluk, 3. ahlakilik, bu sonuncusunun altında da şunları toplar: aile, uygar toplum, devlet. Biçim ne kadar idealistse, içerik o kadar gerçekçidir burada. Tüm hukuk, ekonomi ve siyaset alanı, burada, ahlakın yanına dahil edilmiştir. Feuerbach'ta tam tersi. O biçim itibariyle gerçekçidir, insandan hareket eder; fakat bu insanın içinde yaşadığı dünyadan kesinlikle söz etmez, ve böylece bu insan, din felsefesinde sözcülük yapan hep o aynı soyut insan olarak kalır. Bu insan anasının karnından doğmamıştır, tektanrılı dinlerin tanrısından çıkmıştır, bu nedenle de tarihi olarak oluşmuş ve tarihi olarak belirlenmiş gerçek bir dünyada yaşa-

maz; gerçi diğer insanlarla ilişki içindedir, fakat bunların her biri bizzat onun kadar soyuttur. Din felsefesinde, hiç değilse, kadın ve erkek vardı, ama ahlakta, bu son ayrım da yok olur. Doğrusunu isterseniz, Feuerbach'ta uzun aralıklarla şöyle cümlelerle karşılaşılır:

> "Bir sarayda başka türlü düşünülür, bir kulübede başka türlü." —"Açlıktan, yoksulluktan bedeninde birşey yoksa, kafanda, usunda, kalbinde ahlak için de birşey yoktur."— "Siyaset dinimiz haline gelmelidir"[8] vs.

Fakat Feuerbach bu cümlelerle ne yapacağını bilmez, bunlar salt söylem olarak kalır, ve Starcke bile, siyasetin, Feuerbach için aşılamaz bir sınır ve "toplumbilimin, sosyolojinin onun için bir *terra incognita*[1] olduğunu" itiraf etmek zorunda kalır.

İyi–kötü karşıtlığını ele alışta da, Hegel ile karşılaştırıldığında, aynı şekilde sığ görünür.

> "İnsan doğuştan iyidir dendiği zaman —diye yazar Hegel— büyük bir gerçeğin dile getirildiği sanılır; fakat, insan doğuştan kötüdür sözleriyle daha büyük bir gerçeğin dile getirildiği unutulur."[9]

Hegel'de kötü, tarihsel gelişmenin itici gücünün kendini içinde ortaya koyduğu biçimdir. Ve, doğrusu istenirse, bunda ikili bir anlam saklıdır; bir yandan, her yeni ilerlemenin, zorunlu olarak, kutsal bir şeye karşı büyük bir suç, eski, can çekişen, ama alışkanlık tarafından kutsanmış durumlara karşı bir başkaldırma olarak ortaya çıkmak zorunda olduğu; ve diğer yandan, sınıf karşıtlıklarının ortaya çıkışından beri, tam da insanların kötü tutkularının, açgözlülük ve iktidar hırsının, tarihsel gelişmenin kaldıraçları haline gelmiş olduğu, ki örneğin feodalizmin ve burjuvazinin tarihi, baştan sona bunun tek bir kanıtıdır. Fakat

[1] bilinmeyen ülke[, meçhul arazi => incelenmemiş alan –ÇN]

ahlaki kötünün tarihi rolünü incelemek Feuerbach'ın hiç aklına gelmez. Tarih, onu bir bütün olarak rahatsız eden, kendini güvenli hissetmediği bir alandır. Hatta onun şu vecizesi: "Menşe itibariyle doğadan çıkan insan, insan değil, yalnızca salt ilkel bir varlıktı da. İnsan, insanın, kültürün, tarihin bir ürünüdür"[10] — bu veciz söz bile onda tamamen kısır bir açıklama olarak kalır.

Buna binaen, Feuerbach'ın ahlak konusunda bize söyledikleri, ancak son derece kısır şeyler olabilirler. Mutluluk dürtüsü doğuştandır insanda ve bu nedenle tüm ahlakın temelini oluşturmalıdır. Fakat mutluluk dürtüsü ikili bir düzeltmeye uğrar. Birincisi, davranışlarımızın doğal sonuçlarıyla: Sarhoşluğu başağrısı, alışkanlık haline gelmiş aşırılığı hastalık izler. İkincisi, davranışlarımızın toplumsal sonuçlarıyla: Diğerlerinin eşit mutluluk dürtüsüne saygı göstermezsek, onlar da kendilerini savunur ve bizim mutluluk dürtümüzü rahatsız ederler. Bundan şu sonuç çıkar ki, dürtümüzü tatmin etmek için, kendi davranışlarımızın sonuçlarını doğru değerlendirecek durumda olmak ve öte yandan başkalarında da bu dürtünün hak eşitliğine geçerlilik tanımak zorundayız. Yani kendi kendimizle ilişkide rasyonel kendi kendini sınırlama ve diğerleriyle ilişkide sevgi —hep sevgi!— bunlar Feuerbach'ta, tüm diğer kuralların onlardan türetildiği ahlakın temel kurallarıdır. Ve ne Feuerbach'ın nükteli açıklamaları, ne de Starcke'nin en büyük övgüleri, bu birkaç çift cümlenin hafifliğini ve yavanlığını örtemez.

Bir insanın kendi kendisiyle uğraşmasıyla, mutluluk dürtüsü ancak çok istisnai durumlarda tatmin olur ve ne kendine, ne de başkasına yararı olur. Bilakis o, dış dünyayla uğraşmayı, tatmin olma araçlarını gerektirir, yani besin, karşı cinsten bir birey, kitaplar, sohbet, tartışma, faaliyet, kullanım ve çalışma nesneleri gerektirir. Feuerbach'ta ahlak, ya bu tatmin araçlarının ve nesnelerinin her insana doğrudan doğruya verilmiş olduklarını

varsayar, ya da sadece uygulanması olanaksız iyilik dersleri verir, yani bu araçlardan yoksun olanlar için beş para etmez. Ve bizzat Feuerbach kuru sözlerle bunu açıklar:

> "Bir sarayda başka düşünülür, bir kulübede başka." — "Açlıktan, yoksulluktan bedeninde bir şey yoksa, kafanda, usunda, kalbinde de ahlak için bir şey yoktur."

Başkalarının mutluluk dürtüsünün hak eşitliği konusunda durum daha mı iyi acaba? Feuerbach bu talebi mutlak biçimde, her çağda ve bütün koşullarda geçerli olarak koyar. Fakat o ne zamandan beri geçerlidir? Antikçağda kölelerle efendiler arasında, ortaçağda serflerle baronlar arasında mutluluk dürtüsünün hak eşitliğinden hiç söz edilmiş midir? Ezilen sınıfın mutluluk dürtüsü daima acımasızca ve "kanunen" egemen sınıfınkine feda edilmemiş midir? —Evet, zaten bu ahlaka aykırı idi, ama şimdi hak eşitliği tanınmıştır.— Lafta tanınmıştır, ta ki ve mademki feodaliteye karşı savaşımında ve kapitalist üretimi geliştirmede burjuvazi, kendini tüm zümre ayrıcalıklarını, yani kişisel ayrıcalıkları yıkmak ve ilkönce hususi hukukta, sonra yavaş yavaş medeni hukukta, kanuni hak eşitliğini getirmek zorunda gördüğünden beri. Oysa mutluluk dürtüsü, ancak en az kısmı itibariyle manevi haklarla, en çok kısmı itibariyle ise maddi araçlarla yaşam bulur, ve kapitalist üretim, eşit haklı kişilerin büyük çoğunluğunun eline ancak zar zor geçinmek için gerekli şeylerin geçmesini sağlar, yani çoğunluğun mutluluk dürtüsünün hak eşitliğine, köleci ya da feodal toplumun gösterdiği saygıdan —o da gösterirse— daha fazlasını nerdeyse hiç göstermez. Ya mutluluğun zihinsel araçları, kültür araçları bakımından durum daha mı iyidir? Bizzat "Sadova okulunun müdürü"[111] efsanevi bir kişi değil midir?

Dahası. Feuerbach'ın ahlak orisine göre, hisse senedi ve tahvil borsası ahlakiliğin en yüce tapınağıdır — her zaman doğru spekülasyon yapmak koşuluyla. Mutluluk dürtüm beni bor-

saya götürüyor ve ben orada işlemlerimin sonuçlarını, benim için sadece elverişli durumlar sağlayacak, hiçbir üzücü durum yaratmayacak şekilde doğru tartıyorsam, yani hep kazanıyorsam, Feuerbach'ın kuralı yerine gelmiş olur. Böyle yapmakla bir başkasının eşit mutluluk dürtüsüne zarar vermiş de olmam, çünkü bu başkası da benim kadar gönüllü olarak borsaya gitmiştir, benimle spekülasyon işini gerçekleştirirken, aynen benimki gibi kendi mutluluk dürtüsünü izlemiştir. Parasını kaybederse, kötü hesapladığı için, onun eyleminin ahlaka aykırı olduğu anlaşılır, ve ben ona hak ettiği cezayı verirken, hatta modern bir Rhadamanthus[12] gibi, gururla övünebilirim. Sevgi, salt duygusal bir laf olmadığı ölçüde, borsada da hüküm sürer, çünkü her borsa oyuncusu, orada bir başkasında kendi mutluluk eğiliminin tatminini bulur, zaten sevginin yapması gereken şey ve pratikte kendini ortaya koyuş biçimi bu değil midir? Ben orada işlemlerimin sonuçları hakkında doğru bir öngörüyle, dolayısıyla başarıyla oynarsam, Feuerbach ahlakının en sıkı gereklerinin hepsini yerine getirmiş ve üstelik zengin bir adam olurum. Başka bir ifadeyle, Feuerbach ahlakı, o bunu hiç istemese ya da farkında olmasa da, bugünkü kapitalist topluma göre biçilmiştir.

Fakat sevgi! —Evet, sevgi her yerde ve her zaman sihirli— ve Feuerbach'ta pratik yaşamın bütün güçlüklerinin üstesinden gelmeye yardım edecek olan — bir tanrıdır, hem de birbirine taban tabana zıt çıkarlara sahip sınıflara bölünmüş bir toplumda. Zaten bununla devrimci karakterinin son kalıntısı da felsefeden yitip gider ve geriye sadece nakarat kalır: Birbirinizi sevin, cinsiyet ve zümre ayrımına bakmadan birbirinize sarılın — evrensel barışma sersemliği!

Uzun sözün kısası: Feuerbach'ın ahlak teorisi, bütün kendinden öncekiler gibidir. Tüm zamanlara, tüm halklara, tüm koşullara göre biçilmiştir ve işte bu yüzden, hiçbir zaman ve hiçbir yerde uygulanamaz ve gerçek dünya karşısında Kant'ın kategorik emri kadar biçare kalır. Gerçekte, her sınıfın, hatta her

meslek türünün kendi özel ahlakı vardır ve onu cezalandırılmadan çiğneyebildiği yerde de çiğner, ve herkesi birleştirmesi gereken sevgi, savaşlarla, çatışmalarla, davalarla, karı-koca kavgalarıyla, boşanmalarla, birinin diğeri tarafından olabildiğince sömürülmesiyle meydana çıkar.

Fakat nasıl olabildi de, Feuerbach'ın yaptığı o yaman itiş kendisi için bu kadar kısır kaldı? Salt şu yüzden ki, Feuerbach, ölesiye nefret ettiği soyutlamalar diyarından canlı gerçekliğe giden yolu bulamıyor. Tüm gücüyle doğaya ve insanlara sarılıyor; fakat doğa ve insan onun için salt sözler olarak kalıyor. Ne gerçek dünya konusunda, ne de gerçek insanlar konusunda bize kesin hiçbir şey söyleyemiyor. Feuerbach'ın soyut insanından yaşayan gerçek insanlara ise, ancak onlara tarih içinde eylem halinde bakıldığı zaman geçilebilir. Ve Feuerbach buna karşı direndi, bunun için de, kavramadığı 1848 yılı, onun için ancak gerçek dünya ile kesin kopuş, yalnızlığa çekilme anlamına gelmiştir. Bunun suçu da yine, onu acı bir biçimde yıkıma terkeden Almanya'nın koşullarındadır.

Fakat Feuerbach'ın atmadığı adım, yine de atılmak zorundaydı; Feuerbachçı yeni dinin özünü oluşturan soyut insan kültünün yerini, gerçek insanların ve onların tarihi gelişiminin bilimi almak zorundaydı. Feuerbach'ın bakış açısının Feuerbach'ı da aşan bu daha da geliştirilmesini 1845'te Marx "Kutsal Aile"de başlattı.

IV

Strauß, Bauer, Stirner, Feuerbach, felsefe zeminini terketmedikleri ölçüde, Hegelci felsefenin uzantısı oldular. Strauß, "İsa'nın Yaşamı" ve "Dogmatik"ten[1] sonra sadece felsefi ve kilise tarihiyle ilgili Renan'vari edebiyatla uğraştı; Bauer sadece

[1] dogma öğretisi, Hıristiyanlığın esas akidelerine dair sistematik bilgi, ilmülkelam, akait –ÇN.

Hıristiyanlığın ortaya çıkış tarihi alanında birşeyler, ama önemli şeyler yaptı; Stirner, Bakunin onu Proudhon'la amalgamlayıp bu amalgama "anarşizm" adını verdikten sonra bile, sadece ilgi çekici bir tip olarak kaldı; filozof olarak sadece Feuerbach önemliydi. Fakat güya bütün özel bilimlerin üstünde olan, onları toparlayan bilimler bilimi felsefe, onun için sadece aşılmaz bir engel, dokunulmaz kutsal birşey olarak kalmadı; o filozof olarak da yarı yolda kaldı, altta materyalist, üstte idealist oldu; eleştiri yoluyla Hegel'i aşmadı, bilakis işe yaramaz diye onu basitçe bir kenara atarken, kendisi, Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğine kıyasla tumturaklı bir sevgi dininden ve cılız, biçare bir ahlaktan başka pozitif hiçbir şey ortaya koyamadı.

Hegel ekolünün parçalanıp dağılmasından bir başka akım daha ortaya çıktı, gerçekten meyve veren biricik akım, ve bu akım esas olarak Marx'ın[1] adıyla bağlıdır.

Hegel felsefesinden kopma, burada da materyalist bakış açısına geri dönmekle oldu. Yani gerçek dünyayı —doğayı ve tarihi—, ona önyargılı idealist kaçıklıklarla yaklaşmayan herkese onun kendisini gösterdiği gibi kavramaya karar verildi; fantastik değil, kendi öz bağıntısı içinde kavranan olgularla uyuşmayan her türlü idealist kaçıklıkları acımasızca kurban etmeye karar

[1] Burada kişisel bir açıklama yapmama izin verilsin. Son zamanlarda birkaç kez bu teoride benim payıma işaret edildi, onun için bu noktayı aydınlatacak birkaç söz söylemeden edemeyeceğim. Marx ile kırk yıllık ortak çalışmam öncesinde ve sırasında teorinin gerek kurulmasında gerekse de özellikle işlenmesinde belli bir bağımsız payım olduğunu ben de yadsıyamam. Fakat özellikle iktisat ve tarih alanında yön verici temel fikirlerin büyük çoğunluğu ve özellikle de bunların sonal kesin ifadelendirilişi, Marx'ın işidir. Benim katkılarımı, olsa olsa birkaç özel bilgi dalı dışında, Marx ben olmadan da gerçekleştirebilirdi. Marx'ın yaptıklarını ben yapamazdım. Marx, hepimizden üstteydi, daha uzağı görüyor, daha fazla şeyi ve daha çabuk kuşbakışı görüyordu. Marx bir dâhi idi, biz diğerleri ise olsa olsa yetenekli kişiler. O olmasaydı, teori bugün olduğu yerden çok gerilerde olurdu. Dolayısıyla haklı olarak onun adını taşıyor.

verildi. Ve materyalizm bundan başka hiçbir şey değildir. Sadece, burada materyalist dünya görüşü gerçekten ciddiye alınıyor, ilgili bilgi alanlarının tümüne —en azından genel hatları içinde— tutarlı bir biçimde uygulanıyordu.

Hegel basitçe bir kenara konmadı; tersine, onun yukarıda açımlanan devrimci yanından, diyalektik yöntemden yola çıkıldı. Fakat bu yöntem, Hegelci biçimiyle işe yaramaz durumdaydı. Hegel'de diyalektik, Fikrin özgelişmesidir. Mutlak Fikir, yalnızca ezelden beri —nerede? bilinmez— mevcut olmakla kalmaz, o aynı zamanda tüm mevcut dünyanın yaşayan gerçek ruhudur. "Mantık"ta uzun uzun işlenen ve hepsi de kendi içinde bulunan tüm önaşamalardan geçerek kendini kendisine geliştirir; sonra, doğaya dönüşerek kendini "realize" eder, orada kendinin bilincinde olmadan, doğa zorunluluğu kılığına bürünmüş olarak yeni bir gelişmeden geçer ve en sonunda insanda yeniden özbilince varır; bu özbilinç bu kez tarih içinde yeniden kendini çiğlikten kurtarır, ta ki mutlak Fikir, Hegel felsefesinde tamamıyla kendine varıncaya kadar. Demek ki Hegel'de, doğada ve tarihte kendini gösteren diyalektik gelişme, yani zikzak halindeki bütün hareketler ve anlık gerilemeler boyunca kendini kabul ettiren aşağıdan yukarıya doğru ilerlemenin nedensel bağıntısı, ezelden beri —nerede olduğu bilinmeyen, fakat her halükârda her düşünen insan beyninden bağımsız olarak— cereyan eden Fikrin özhareketinin kopyasıdır sadece. Bu ideolojik tersine döndürmeyi ortadan kaldırmak gerekiyordu. Biz, gerçek nesneleri mutlak Fikrin şu ya da bu aşamasının yansıları olarak kavramak yerine, beynimizin fikirlerini yeniden materyalistçe, nesnelerin yansıları olarak kavradık. Böylelikle diyalektik, gerek dış dünyanın, gerek insan düşüncesinin hareketinin genel yasalarının —temelde özdeş olan, fakat insan beyni onları bilinçli olarak uygulayabilirken, doğada ve şimdiye dek büyük bölümüyle insanlık tarihinde de bilinçsiz tarzda, dış zorunluluk biçi-

minde, görünüşte sonsuz bir dizi tesadüf içinde kendini kabul ettirdiği ölçüde, ifadede farklı olan iki yasalar dizisinin— bilimine indirgendi. Bununla ise, Fikrin diyalektiğinin kendisi, gerçek dünyanın diyalektik hareketinin yalnızca bilinçli yansısı haline geldi ve böylelikle Hegel'in diyalektiği baş aşağı edildi, ya da daha doğrusu, baş aşağı dururken yeniden ayakları üstüne dikildi. Ve yıllardan beri bizim en iyi çalışma aracımız ve en etkili silahımız olan bu materyalist diyalektik, ne dikkate değer şeydir ki, sadece bizim tarafımızdan değil, ayrıca bizden ve hatta Hegel'den de bağımsız olarak bir Alman işçisi tarafından, Joseph Dietzgen[1] tarafından da yeniden bulundu.

Ama böylelikle, Hegel felsefesinin devrimci yanı yeniden benimsendi ve aynı zamanda Hegel'de tutarlı uygulanmasını önlemiş olan idealist yaldızlardan arındırıldı. Dünyanın bir hazır *şeyler* karmaşası olarak değil, görünürde istikrarlı şeylerin, en azından beynimizdeki zihinsel yansıları olan kavramlar gibi, kesintisiz bir oluş ve yokoluş değişikliğinden geçtikleri, görünürdeki bütün tesadüfiliğe ve anlık gerilemelere rağmen, sonunda ilerleyen bir gelişmenin kendini kabul ettirdiği bir *süreçler* karmaşası olarak görülmesi gerektiği düşüncesi — bu büyük temel düşünce, özellikle Hegel'den beri günlük bilince öylesine işlemiştir ki, bu genellikte artık nerdeyse hiçbir itirazla karşılaşmaz. Fakat onu lafta kabul etmekle, onu gerçeklikte ayrıntılı olarak, araştırmaya konu olan her alanda uygulamak iki farklı şeydir. Araştırmada hep bu görüş açısından yola çıkılırsa, kesin çözümler ve ebedi doğrular talebinden kesin olarak vazgeçilir; edinilen tüm bilginin zorunlu olarak sınırlı olduğunun, edinilmiş olduğu şartlarla koşullu olduğunun daima bilincinde olunur; hâlâ yaygın olan eski metafiziğin doğru ve yanlış, iyi ve kötü, özdeş ve değişik, zorunlu ve tesadüfi gibi aşılmaz karşıtlıklarının

[1] Bkz. "İnsani Kafa Emeğinin Özü, bir kol işçisi tarafından yazılmış". Salt ve pratik aklın yeni bir eleştirisi. Hamburg, Meissner 1869. *(Engels'in Notu.)*

da etkisinde kalınmaz artık; bu karşıtlıkların ancak göreli geçerliliğe sahip olduğu, şimdi doğru diye bilinenin, gizli, daha sonra ortaya çıkacak yanlış bir yanı da olduğu gibi, şimdi yanlış diye bilinenin de doğru bir yanı olduğu ve bu doğru yanı yüzünden önceleri doğru diye bilindiği; iddia edilen zorunluluğun, salt tesadüflerden ibaret olduğu ve güya tesadüfi olanın, ardında zorunluluğun gizlendiği biçim olduğu bilinir — ve saire.

Hegel'in "metafizik" yöntem dediği, tercihan, verili ve değişmez nesneler olarak *şeylerin* incelenmesiyle uğraşan ve kalıntıları hâlâ zihinlere musallat olan eski araştırma ve düşünme yöntemi, zamanında büyük bir tarihi haklılığa sahipti. Süreçlerin incelenebilmesinden önce, şeyleri incelemek gerekiyordu. Bir şeyde meydana gelen değişiklikleri gözlemlemeden önce, şu ya da bu şeyin ne olduğunu bilmek gerekiyordu. Ve doğabilimde bu böyleydi. Şeyleri tamam şeyler olarak ele alan eski metafizik, ölü ve canlı şeyleri kesin biçimlerini almış şeyler olarak inceleyen bir doğabilimden çıktı. Fakat bu inceleme yeterince gelişip, tayin edici ilerleme, yani bu şeylerle birlikte bizzat doğada cereyan eden değişikliklerin sistematik incelenmesine geçiş mümkün hale gelince, felsefe alanında da eski metafiziğin ölüm çanları çalmaya başladı. Ve gerçekten de, geçen yüzyılın sonuna kadar doğabilim, ağırlıklı olarak *devşiren* bilim, tamam şeyler bilimi iken, yüzyılımızda esas olarak *sınıflama* bilimi, süreçler bilimi, bu şeylerin kökeni ve gelişmesinin ve bu doğal süreçleri bir büyük bütün halinde birbirine bağlayan bağıntının bilimidir. Bitkisel ve hayvansal organizmalardaki olayları inceleyen fizyoloji, embriyondan olgunluğa kadar tek tek organizmaların gelişmesini inceleyen embriyoloji, yeryüzünün yavaş yavaş oluşmasını inceleyen jeoloji, hep yüzyılımızın çocuklarıdır.

Fakat doğal süreçlerin bağıntısı hakkındaki bilgimizi dev adımlarla ileri götüren, her şeyden önce üç büyük buluştur: Bi-

rincisi, çoğalma ve farklılaşma yoluyla tüm bitkisel ve hayvansal organizmanın ondan geliştiği, böylece, sadece bütün üst organizmaların gelişmesi ve büyümesinin tek bir genel yasaya göre olduğunun tanınmakla kalmayıp, aynı zamanda organizmaların türlerini değişikliğe uğratabilme ve böylelikle tekilden öte bir gelişme geçirebilmelerinin yolunun hücrenin dönüşme yeteneği olduğunun gösterildiği birim olarak hücrenin bulunuşu. — İkincisi, en başta inorganik doğada etkin olan, her biri birtakım nicel oranlara göre birinden ötekine geçen, böylece ortadan kalkan birinin belli bir miktarı karşılığında ötekinin belli bir miktarda yeniden ortaya çıktığı ve böylece doğanın tüm hareketinin bir biçimden bir başka biçime mütemadiyen dönüşme sürecine indirgendiği, güç denilen bütün güçlerin, mekanik kuvvetin ve tamamlayıcısı, potansiyel enerji denilen enerjinin, ısının, ışınımın (ışığın ya da ışıyan ısının), elektriğin, manyetizmanın, kimsayal enerjinin, evrensel bir hareketin değişik tezahürleri olduğunu gösteren enerjinin dönüşümü. — Son olarak, ilkönce Darwin tarafından bağıntısı içinde açımlanan, insanlar da içinde olmak üzere bugün bizi çevreleyen organik doğa ürünleri mevcudunun, ilk başlangıçta tekhücreli olan az sayıda nüvenin uzun bir gelişme sürecinin ürünü olduğunun ve bunların da yine, kimyasal yoldan oluşmuş olan protoplazmadan ya da albüminden çıkmış olduğunun kanıtlanması.

Bu üç büyük buluş ve doğabilimdeki diğer muazzam ilerlemeler sayesinde, bugün, yalnızca tek tek alanlardaki doğa görüngüleri arasındaki bağıntıyı değil, aynı zamanda tek tek alanların kendi aralarındaki bağıntıyı da gösterebilecek ve böylece, bizzat ampirik doğabilimin sağladığı olgular yardımıyla, doğanın bağıntısının kuşbakışı tablosunu nerdeyse sistematik bir biçimde sunabilecek durumdayız. Bu toplu tabloyu sunmak, eskiden, doğa felsefesi denen şeyin işiydi. O bunu ancak, henüz bilinmeyen gerçek bağlantıların yerine imgesel, düşsel bağıntılar

koyarak, eksik olan olguları düşüncelerle tamamlayarak, gerçek boşlukları ancak muhayyilede doldurarak yapabiliyordu. Bu yöntemle, bazı dâhiyane fikirler yarattı, daha sonraki bazı buluşları önceden sezdi, fakat bir hayli saçmalık da ortaya koydu, başka türlü olamazdı da. Zamanımız için doyurucu bir "doğa sistemi"ne varmak için, doğabilimin sonuçlarını diyalektik olarak, yani kendi öz bağıntısı içinde kavramanın yeterli olduğu, bu bağıntının diyalektik karakterinin, metafizik ekolde yetişmiş bilginlerin beyinlerine onların istemlerine rağmen kendini dayattığı bugün, doğa felsefesi kesin olarak bir yana bırakılmıştır. Onu her türlü diriltme çabası sadece gereksiz değil, *bir gerileme olurdu.*

Fakat doğa için geçerli olan, böylelikle de tarihsel bir gelişme süreci olarak tanınan şey, tüm dalları içinde toplum tarihi için ve insani (ve tanrısal) şeylerle uğraşan tüm bilimler için de geçerlidir. Burada da tarih, hukuk, din vb. felsefesi, olaylarda tanıtlanması gereken gerçek bağıntının yerine filozofun kafasında yapılan bağıntıyı koymaktan, tarihi, bütünü içinde olduğu gibi tek tek parçalarında da, fikirlerin, elbette daima sadece bizzat filozofun gözdesi olan fikirlerin kerte kerte gerçekleşmesi olarak kavramaktan ibaretti. Buna göre tarih, bilinçsiz, ama zorunlu olarak, peşinen saptanmış belli bir ülküsel ereğe doğru, örneğin Hegel'de, onun mutlak Fikrinin gerçekleşmesine doğru işliyordu, ve bu mutlak Fikre doğru geri dönüşü olmayan doğrultu, tarihsel olayların iç bağıntısını oluşturuyordu. Henüz bilinmeyen gerçek bağıntının yerine böylece yeni, —bilinçsiz ya da yavaş yavaş kendi kendinin bilincine varan— gizemli bir tanrı kayrası konuyordu. Yani burada da, tıpkı doğa alanında olduğu gibi, gerçek bağıntıları bularak, bu yapmacık, yapay bağıntıları ortadan kaldırmak gerekiyordu; sonunda, insan toplumunun tarihinde egemen yasalar olarak kendilerini kabul ettiren genel hareket yasalarını bulmaya çıkan bir görev.

Ne var ki, toplumun gelişme tarihinin, bir noktada, doğanın gelişme tarihinden özde farklı olduğu anlaşılır. Doğada —insanların doğa üzerindeki karşı etkisini bir yana bıraktığımız ölçüde— birbirini etkileyen ve bunların karşılıklı oyunu içinde genel yasanın belirdiği şeyler, salt bilinçsiz, kör etmenlerdir. Bütün bu olup bitenlerden —ne yüzeyde görülen sayısız görünürdeki tesadüflerden, ne de sonunda bu tesadüfler içindeki yasallığı doğrulayan sonuçlardan— hiçbiri, istenen bilinçli bir amaç olarak olup bitmez. Buna karşılık, toplum tarihinde aktörler, bilinç sahibi, düşünüp taşınarak ya da tutkuyla hareket eden, belirli amaçlar izleyen insanlardır; hiçbir şey, bilinçli bir maksat, istenen bir hedef olmadan olup bitmez. Fakat, özellikle tek tek dönemlerin ve olayların tarihsel incelenmesi için öylesine önemli olan bu fark, tarihin akışının genel iç yasaların hükmü altında olduğu gerçeğinde hiçbir şey değiştiremez. Çünkü burada da yüzeyde, tek tek hepsinin bilinçli istenen amaçlarına rağmen, genelde görünürde tesadüf hüküm sürer. İstenen şey ancak nadiren gerçekleşir, çoğu durumda, istenen çoğu amaç birbirini baltalar ve birbiriyle çelişir, ya da bizzat bu amaçlar peşinen gerçekleştirilemez amaçlardır veya araçlar yetersizdir. Böylece, tarihsel alanda sayısız tekil irade ve tekil eylemin çatışmaları, bilinçsiz doğa alanında hüküm sürene tıpatıp benzer bir durum yaratır. Eylemlerin amaçları istenmiş amaçlardır, fakat gerçekten bu eylemlerden çıkan sonuçlar istenen sonuçlar değildir, ya da istenen amaca başlangıçta uyar gibi görünseler de, sonunda istenmiş olandan bambaşka sonuçlara varırlar. Böylece tarihsel olaylar da genelde, aynı şekilde tesadüflerin hükmü altında görünürler. Yüzeyde tesadüfün kendi oyununu oynadığı her yerde, o daima, gizli iç yasaların hükmü altındadır ve iş sadece, bu yasaları bulup ortaya koymaktadır.

İnsanlar, her biri bilinçli istediği kendi amacını izleyerek, — sonunda hangi şekli alırsa alsın— kendi tarihini yapar, ve tarih,

işte başka başka doğrultularda etkide bulunan bu sayısız iradenin ve bunların dış dünya üzerindeki çeşitli etkilerinin bileşkesidir. Yani sayısız bireyin ne istediği de önemlidir. İradeyi belirleyen, tutku ya da düşünmedir. Fakat, tutkuyu ya da düşünmeyi dolaysız belirleyen araçlar çok farklı türdendir. Bunlar, kısmen dış nesneler, kısmen ülküsel güdüler, hırs, "gerçek ve hak sevgisi", kişisel kin ya da her türlü salt kişisel takıntılar olabilir. Fakat bir yandan gördük ki, tarihte etkin olan çok sayıda tekil irade, çoğunlukla, istenenlerden bambaşka sonuçlar —sık sık doğrudan karşıt sonuçlar— meydana getirir, yani onların saikleri, genel sonuç açısından hakeza ikincil önemdedir. Öte yandan şu soru ortaya çıkar: Bu saiklerin arkasındaki itici güçler nelerdir, aktörlerin beyinlerinde bu saiklere dönüşen tarihi nedenler nelerdir?

Eski materyalizm hiçbir zaman kendine bu soruyu sormamıştır. Bu nedenle, onun tarih anlayışı, bir tarih anlayışına sahip olduğu ölçüde, özünde pragmatiktir, her şeyi eylemin güdülerine göre yargılar, tarihte eylem içinde bulunan insanları soylu olanlar ve soylu olmayan olarak ayırır ve sonra da kural olarak, soyluların aldatıldığını, soylu olmayanların galip geldiğini saptar, bundan da eski materyalizm için, tarihi incelemekten pek irşat edici birşey çıkmayacağı, bizim için ise, tarih alanında, eski materyalizmin kendi kendisine sadakatsizlik ettiği, çünkü itici güçlerin ardında ne olduğunu, bu itici güçlerin itici güçlerinin neler olduklarını incelemek yerine, tarihte etkinlikte bulunan ülküsel itici güçleri son nedenler olarak aldığı sonucu çıkar. Tutarsızlık, *ülküsel* itici güçleri tanımakta değil, bilakis bunlardan, bunların ardındaki itici nedenlere kadar geri gitmemekte yatıyor. Buna karşılık, tarih felsefesi, özellikle Hegel tarafından savunulduğu biçimiyle, tarihte eylem içinde bulunan insanların görünürdeki ve ayrıca gerçekten de etkin olan saiklerinin, hiç de tarihsel olayların son nedenleri olmadıklarını, bu saiklerin gerisin-

de, araştırılması gereken başka hareket ettirici güçlerin bulunduğunu tanır; fakat o, bu güçleri bizzat tarihte aramaz, bilakis onları dışarıdan, felsefi ideolojiden, tarihin içine sokar. Eski Yunanistan'ın tarihini kendi öz, iç bağıntısıyla açıklamak yerine, örneğin Hegel basitçe, bu tarihin, "güzel kişiliğin biçimleri"nin işlenip hazırlanmasından, "sanat yapıtı"nın sanat yapıtı olarak realizasyonundan başka bir şey olmadığını söyler. Bu vesileyle Eski Yunanlılar üzerine pek çok güzel ve derin şeyler söyler, ama bu, bir sözden öte bir şey olmayan böyle bir açıklamayla bugün artık yetinmememizi engellemez.

Yani mesele, tarihte eylem içinde bulunan insanların saikleri ardında —bilinçli ya da bilinçsiz, çoğu kez bilinçsiz— bulunan ve tarihin asıl en son itici güçlerini oluşturan itici güçleri araştırmak olunca, bunlar esasen, ne kadar öne çıkmış olursa olsunlar, bireylerin saikleri değil, büyük yığınları, koskoca halkları ve her halk içinde de yine koskoca halk sınıflarını harekete geçiren; halkı, aniden çıkıp, çabucak sönüveren saman alevi gibi bir parlamaya değil, kalıcı, büyük bir tarihsel değişiklikle sonuçlanan bir eyleme götüren saikleri olabilirler. Burada eylem halindeki yığınların ve onların liderlerinin —büyük adam denilenlerin— kafalarında bilinçli güdüler olarak açık ya da bulanık bir biçimde, doğrudan ya da ideolojik ve hatta tanrısallaştırılmış bir biçimde yansıyan itici nedenleri açığa çıkarmak — işte bizi gerek tüm tarihe gerekse tek tek dönemlerin ve ülkelerinkine egemen olan yasaların izi üzerine götürebilecek tek yol budur. İnsanları harekete geçiren herşey, zorunlu olarak onların beyninden geçer, ama bunun beyinde alacağı biçim, koşullara çok bağlıdır. İşçiler, 1848'de bile Ren bölgesinde yaptıkları gibi makineleri artık düpedüz kırıp dökmediklerinden beri kapitalist makineleşmeyle kesinlikle barışmış değillerdir.

Daha önceki bütün dönemlerde, tarihin bu itici nedenlerini

araştırmak —onların etkileriyle içiçe geçmiş ve örtülü bağıntıları yüzünden— nerdeyse imkânsızken, çağımız bu bağıntıları o kadar yalınlaştırmıştır ki, bilmece çözülebilmiştir. Büyük sanayinin zaferinden, yani en azından 1815 Avrupa barışından[1] beri, İngiltere'de tüm siyasi mücadelenin, iki sınıfın, toprak sahipleri aristokrasisinin (landed aristocracy) ve burjuvazinin (middle class) egemenlik iddiaları ekseninde döndüğü, orada hiç kimse için artık bir sır değildi. Fransa'da Burbonların[113] geri dönüşüyle, aynı olgunun bilincine varılmıştır; Thierry'den Guizot, Mignet ve Thiers'e kadar, Restorasyon döneminin tarihçileri, her yerde, bunun ortaçağdan bu yana tüm Fransız tarihini anlamanın anahtarı olduğunu söylerler. Ve 1830'dan beri de işçi sınıfı, proletarya, bu iki ülkede iktidar uğruna savaşan üçüncü savaşçı olarak tanınmıştır. Durum o kadar yalınlaşmıştı ki, bu üç büyük sınıfın mücadelesinde ve çıkarlarının çatışmasında modern tarihin itici gücünü —en azından bu en ileri iki ülkede— görmemek için kasıtlı olarak gözlerini kapamak gerekiyordu.

Fakat bu sınıflar nasıl oluşmuştu? İlk bakışta, eskiden feodal olan büyük toprak mülkiyetine —en azından başlangıçta— siyasal nedenlerden, zor yoluyla gasptan ileri gelen bir köken yüklenebilirdiyse de, burjuvazi ve proletarya için bu artık mümkün değildi. Bu iki büyük sınıfın kökeni ve gelişmesi, burada açık ve elle tutulur bir biçimde, salt ekonomik nedenlerde yatıyordu. Ve toprak mülkiyeti ile burjuvazi arasındaki mücadelede, en azından burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadelede olduğu kadar, ilk planda ekonomik çıkarların söz konusu olduğu da açıktı; siyasi iktidar, bu çıkarları gerçekleştirmenin aracı

[1] Napoleon Savaşlarını sona erdiren barış. Fransa'da gerici Bourbon monarşisi yeniden kuruldu. Avrupa'nın geri kalan bölümünde de gericilik zafer kazandı. Avusturya İmparatoru, Alman Kralı ve Rus Çarı, sonuncusunun önderliği altında, gerici bir politika izlemek için, "Kutsal İttifak"ı kurdular. O dönemden bu yana, Rus Çarlık hükümeti Avrupa'da jandarmalık rolü oynamaya başlamıştır. *Red.*

olarak hizmet etmek durumundaydı. Burjuvazi ve proletarya, her ikisi de, ekonomik koşullarda, daha doğrusu, üretim tarzında bir değişiklik sonucu oluşmuşlardı. Önce lonca tezgâhından manüfaktüre, sonra da manüfaktürden buhar ve makine işletmeli büyük sanayie geçiş, bu iki sınıfı geliştirmişti. Burjuvazinin harekete geçirdiği yeni üretici güçler —ilk başta işbölümü ve çok sayıda kısmi işçinin bir toplu manüfaktürde birleştirilmesi— ve onların geliştirdiği değiş-tokuş koşulları ve değiş-tokuş gereksinimleri, belli bir aşamada, tarihten gelen ve yasayla kutsanan mevcut üretim düzeniyle, yani feodal toplum düzeninin lonca ayrıcalıklarıyla ve sayısız diğer kişisel ve yerel (ayrıcalıklı olmayan katmanlar için de o ölçüde engel oluşturan) ayrıcalıklarla bağdaşmaz duruma geldiler. Burjuvazinin temsil ettiği üretici güçler, feodal toprak sahipleri ve lonca ustalarının temsil ettiği üretim düzenine karşı ayaklandılar; sonuç biliniyor, feodal zincirler kırıldı — İngiltere'de kerte kerte, Fransa'da bir hamlede, Almanya'da ise henüz bu iş tamamlanmadı. Fakat, nasıl belli bir gelişme aşamasında manüfaktür, feodal üretim tarzıyla çatışma içine girdiyse, büyük sanayi de daha şimdiden, feodal üretimin yerini alan burjuva üretim düzeniyle çatışma içine girmiştir. Bu düzenle, kapitalist üretim tarzının dar çerçevesiyle bağlanmış bulunan büyük sanayi, bir yandan tüm büyük halk kütlesinde gittikçe artan bir proleterleşme, öte yandan gittikçe büyüyen miktarda satılamaz ürün üretir. Her biri diğerinin nedeni olan aşırı üretim ve kitlesel yoksulluk — işte büyük sanayiin yolaçtığı ve üretim tarzını değiştirerek üretici güçlerin zincirlerinden kurtulmasını zorunlulukla talep eden saçma çelişki budur.

Yani en azından modern tarihte, tüm siyasi mücadelelerin sınıf mücadeleleri olduğu ve sınıfların tüm kurtuluş mücadelelerinin, zorunlu siyasi biçimlerine rağmen —çünkü her sınıf mücadelesi bir siyasi mücadeledir—, son tahlilde *iktisadi* kurtuluş ekseninde döndüğü tanıtlanmıştır. Yani en azından burada devlet,

siyasi düzen, ikincil öge, burjuva toplum, ekonomik ilişkiler alanı tayin edici ögedir. Hegel'in de biat ettiği eski anlayış, devleti belirleyici öge, uygar toplumu ise onun tarafından belirlenen öge olarak görüyordu. Görünüş böyledir. Nasıl ki tek tek her insanda, eylemlerinin tüm itici güçleri onun beyninden geçmek, iradesinin saiklerine dönüşmek zorundaysa, uygar toplumun tüm gereksinmeleri de —iktidarda hangi sınıf olursa olsun— yasalar biçiminde genel geçerlilik kazanmak için devlet iradesinden geçmek zorundadır. Bu, meselenin kendiliğinden anlaşılan biçimsel yanıdır; sorun, —gerek bireyin, gerek devletin— bu salt biçimsel iradesinin içeriğinin ne olduğu ve bu içeriğin nereden geldiği, neden şunun değil de bunun istendiği sorunudur. Bunun nedenini arayacak olursak, modern tarihte, devlet iradesinin, özünde, uygar toplumun değişen gereksinmeleri tarafından, şu ya da bu sınıfın üstünlüğü tarafından, son tahlilde, üretici güçlerin ve değiş-tokuş ilişkilerinin gelişmesi tarafından belirlendiğini görürüz.

Fakat dev üretim ve iletişim araçlarıyla modern çağımızda bile devlet, bağımsız gelişmeye sahip bağımsız bir alan değilse, bilakis onun varlığı ve gelişmesi son tahlilde toplumun iktisadi yaşam koşullarıyla açıklanıyorsa, bu durum, insanların maddi yaşamının üretiminin henüz bu zengin yardımcı kaynaklarla yapılmadığı, yani bu üretim zorunluluğunun insanlar üzerinde daha da büyük bir sulta kurmak zorunda olduğu daha önceki tüm dönemler için çok daha geçerli olmalıdır. Bugünkü büyük sanayi ve demiryolları çağında bile devlet, özünde, üretime egemen olan sınıfın ekonomik gereksinmelerinin toplu yansısından başka bir şey değilse, insanoğlunun maddi gereksinmelerini tatmin etmek için tüm ömrünün çok daha büyük bir kısmını ayırmak zorunda olduğu, yani onlara bugün bizim olduğumuzdan çok daha bağımlı olduğu bir dönemde bu çok daha böyle olmalıydı. Geçmiş çağların tarihinin incelenmesi, konunun bu yönüyle cid-

di olarak uğraşır uğraşmaz, bunu en zengin ölçüde doğrular; fakat bu mesele elbette burada ele alınamaz.

Devlet ve kamu hukuku iktisadi koşullar tarafından belirleniyorsa, özünde sadece mevcut, verili koşullar altında bireyler arasındaki normal ekonomik ilişkileri onayan hususi hukuku belirleyen de onlardır. Bunun oluş biçimi çok çeşitli olabilir. Tüm ulusal gelişmeyle uyum içinde İngiltere'de olduğu gibi, eski feodal hukukun biçimleri büyük bölümüyle muhafaza edilip, onlara burjuva bir içerik verilebilir, hatta feodal ada doğrudan burjuva bir anlam yakıştırılabilir; fakat kıtasal Batı Avrupa'da olduğu gibi, basit meta sahipleri arasındaki tüm önemli hukuki ilişkileri (alıcı ve satıcı, alacaklı ve borçlu, sözleşme, hisse senedi vb.) eşsiz bir hassasiyetle işleyen, meta üreticisi bir toplumun ilk dünya hukuku olan Roma hukuku da temel alınabilir. Bunu yaparken, henüz küçük-burjuva ve yarı-feodal bir toplumun yararına o, ya basitçe adli uygulama yoluyla bu toplumun düzeyine indirilebilir (adi hukuk [Pandekt Hukuku –ÇN]), ya da güya aydınlanmış, ahlakçı hukukçuların yardımıyla, bu toplumsal düzeye uygun olan, bu koşullar altında hukuk açısından da kötü olacak kibar bir kanunnameye dönüştürülebilir (Prusya hukuku); ya da ama, büyük bir burjuva devrimden sonra, yine bu Roma hukuku temelinde, burjuva toplumunun Fransız Code civil[1] kadar klasik bir kanunnamesi de hazırlanabilir. Yani burjuva hukukunun hükümleri, toplumun iktisadi yaşam koşullarının hukuki ifadesiyse de, bu, koşullara göre, iyi ya da kötü bir şekilde yapılabilir.

Devlette, insan üzerindeki ilk ideolojik gücü görürüz. Toplum, dış ve iç saldırılara karşı, ortak çıkarlarını savunmak üzere kendine bir organ yaratır. Bu organ devlet iktidarıdır. Daha do-

[1] I. Napoleon döneminde, 1804 yılında yaratılan ve diğer ülkelerin yasamaları için örnek olarak hizmet eden medeni yasa. *Red.*

ğar doğmaz, bu organ, belli bir sınıfın organı haline geldiği, bu sınıfın egemenliğini doğrudan uyguladığı ölçüde o kadar çok olmak üzere, kendini toplumdan bağımsızlaştırır. Ezilen sınıfın egemen sınıfa karşı mücadelesi, zorunlu olarak siyasi bir mücadele haline, ilkin bu sınıfın siyasal egemenliğine karşı bir mücadele haline gelir; bu siyasi mücadelenin, onun ekonomik temeli ile olan ilişkisinin bilinci bulanıklaşır ve hatta büsbütün kaybolabilir. Mücadeleye katılanlarda durum tam böyle olmasa bile, tarihçilerin kafasında nerdeyse her zaman kaybolur. Roma cumhuriyetinin bağrındaki mücadelelere ilişkin bütün eski kaynaklar içinde sadece Appian bize, gerçekte neyin söz konusu olduğunu söyler — toprak mülkiyeti.

Toplum karşısında bir kez bağımsız bir güç haline geldi mi, devlet çok geçmeden bir başka ideoloji daha üretir. Özellikle meslekten politikacılarda, kamu hukuku teorisyenlerinde, hususi hukuk hukukçularında iktisadi olgularla bağıntı asıl şimdi adamakıllı kaybolur. Tek tek her durumda iktisadi olgular, yasa biçiminde onanmak için hukuki gerekçe biçimini almak zorunda olduğundan, ve bu yapılırken, halihazırda yürürlükte olan tüm hukuk sistemi de elbette hesaba katılmak zorunda olduğundan, hukuki biçim her şey ve ekonomik içerik hiçbir şey olmak durumundadır. Kamu hukuku ve özel hukuk, kendi bağımsız tarihsel gelişmelerine sahip, kendi içinde sistematik bir açıklamaya yetenekli ve tüm iç çelişkiler tutarlı bir biçimde elenerek böyle bir açıklamaya gerek duyan özerk alanlar olarak ele alınır.

Daha da yüksek, yani maddi, ekonomik temelden daha da uzaklaşan ideolojiler, felsefe ve din biçimini alır. Burada, tasarımların kendi maddi varlık koşullarıyla bağıntısı gittikçe çetrefilleşir, ara halkalarla gittikçe daha kararır. Fakat bu bağıntı vardır. Nasıl ki tüm Rönesans çağı, 15. yüzyılın ortalarından bu yana, kentlerin, dolayısıyla burjuvazinin özsel bir ürünüyse, o zamandan beri yeniden uyanan felsefe de burjuvazinin ürünüydü; onun içeriği özünde

sadece, küçük ve orta burjuvazinin büyük burjuvaziye gelişmesine uygun düşen fikirlerin felsefi ifadesiydi. Çoğu durumda politik iktisatçı oldukları kadar filozof da olan son yüzyılın İngiliz ve Fransızlarında bu durum açıkça ortaya çıkar, Hegel ekolünde ise bunu yukarıda göstermiştik.

Burada din üzerinde de kısaca duralım, çünkü o maddi yaşamdan en uzakta olandır ve ona en yabancı gibi görünür. Din, insanların ağaçlar üzerinde yaşadığı çok eski çağlarda, onların kendi doğaları ve kendilerini kuşatan dış doğa hakkında en ilkel, yanılgılarla dolu tasarımlarından doğmuştur. Fakat her ideoloji, bir kez mevcut olunca, verili belli tasarım ögeleriyle başlayıp, onları daha da geliştirir; aksi takdirde o, ideoloji —yani özerk, bağımsız bir biçimde gelişen, sadece kendi öz yasalarına tabi cevheriyetler olarak düşüncelerle uğraşma— olmazdı. Beyinlerinde bu zihinsel süreç cereyan eden insanlar, bu sürecin seyrini sonunda onların maddi yaşam koşullarının belirlediğinin zorunlu olarak bilincine varamazlar, çünkü aksi takdirde bu, tüm ideolojinin sonu olurdu. Bundan dolayı, her akraba halklar grubu için çoğu kez ortak olan bu ilkel dinsel tasarımlar, grubun bölünmesinden sonra, her halkta kendine özgü şekilde, ona nasip olan yaşam koşullarına göre gelişir, ve bu süreç, bir dizi halklar grubu için, özellikle de Ari[14] grubu (Hint-Avrupa grubu) için, karşılaştırmalı mitoloji tarafından ayrıntılı biçimde kanıtlanmıştır. Her halkta bu biçimde oluşan tanrılar, hükmü korudukları ulusal bölgenin sınırlarını aşmayan ulusal tanrılardı ve bu sınırların ötesinde başka tanrıların hükmü geçiyordu. Bu tanrılar, ulus var olduğu sürece ancak tasarımda yaşamlarını sürdürebiliyordu; ve onun batması ile onlar da kayboldu. Eski milliyetlerin bu yok oluşuna, burada kuruluşunun ekonomik koşullarını inceleme durumunda olmadığımız Roma imparatorluğunun ortaya çıkışı yol açtı. Eski ulusal tanrılar, sadece Roma kentinin dar sınırlarına göre biçilmiş Roma tanrıları bile çökmeye başladı; dünya impa-

ratorluğunu evrensel bir dinle tamamlamak gereksinmesi, birazcık saygıya değer bütün yabancı tanrıları yerli tanrıların yanında Roma'da kabul ettirme ve onlara birer tapınak sağlama girişimlerinde açıkça kendini gösteriyordu. Fakat yeni bir evrensel din, bu şekilde, imparatorluk buyruklarıyla yaratılmaz. Yeni evrensel din, Hıristiyanlık, daha o zamandan, genelleştirilmiş bir Doğu, özellikle Musevi teolojisi ile, vülgerleştirilmiş Yunan, özellikle de Stoacı felsefenin[15] karışımından gizlice oluşmuştu bile. Onun başlangıçta nasıl olduğunu bilmek için, önce onu yeniden zahmetli bir şekilde araştırmak gerekir, çünkü bize aktarılan resmi biçimi, onun devlet dini haline geldiği ve İznik Ruhaniler Meclisi[16] tarafından bu amaca uyarlandığında aldığı biçimidir. Doğuşundan sadece 250 yıl sonra devlet dini haline gelmiş olması bile, onun, zamanın koşullarına uygun din olduğunu tanıtlar. Ortaçağda, tam da feodalizmin gelişmesi ölçüsünde, ona uygun, feodal hiyerarşili din haline geldi. Ve burjuvazi ortaya çıkınca, ilkönce güney Fransa'da Albililer[1] arasında, oradaki kentlerin en büyük gönenç çağında, feodal Katolikliğe karşıt olarak Protestan sapkınlık gelişti. Ortaçağ, ideolojinin tüm diğer biçimlerini: felsefeyi, siyaseti, hukuk bilimini teolojiye ilhak etmiş, teolojinin altbölümleri haline getirmişti. Böylece her toplumsal ve siyasi hareketi teolojik bir biçim almaya zorluyordu; büyük bir fırtına koparmak için, yığınların yalnızca dinle beslenen muhakemelerine kendi öz çıkarlarını dini bir kisve altında sunmak gerekiyordu. Ve nasıl burjuvazi, ta başından itibaren, kentlerde mülksüz, bilinen hiçbir zümreye mensup olmayan bir plebler, gündelikçiler ve her türlü hizmet görevlileri ordusu-

[1] Albililer -- 12.-13. yüzyıllarda Fransa'da yayılan bir hareketin taşıyıcıları. (İsim, Fransız kenti Albi'den kaynaklanmaktadır.) Hareket, başını Papa'nın çektiği sömürücü Roma kilisesine karşı yöneliyordu; kent ticaret burjuvazisini, zanaatkârları, kent yoksullarını ve köylüleri kapsıyordu. Papa, 13. yüzyılın başında, Albililer'e karşı özel bir haçlı seferi başlattı. Uzun yıllar süren savaş (yirmi yılın üzerinde sürdü), Albililer'in yenilgisiyle sonuçlandı. *Red.*

nu, daha sonraki proletaryanın habercilerini yarattıysa, sapkınlık da erkenden, biri burjuva-ılımlı ve biri burjuva sapkınlar tarafından da nefret edilen pleb-devrimci iki sapkınlığa bölünür.

Protestan sapkınlığın kökünün kurutulamazlığı, yükselen burjuvazinin yenilmezliğine uygun düşüyordu; bu burjuvazi yeterince güçlenince, o zamana kadar feodal soylulukla öncelikle yerel nitelikteki mücadelesi, ulusal boyutlara varmaya başladı. İlk büyük eylem Almanya'da oldu — Reformasyon. Burjuvazi, ayaklanan diğer zümreleri —kentlerin pleblerini, küçük soyluları ve kırın köylülerini— kendi sancağı altında toplayabilmek için ne yeterince güçlü, ne de yeterince gelişmişti. İlkönce soyluluk yenildi; köylüler, tüm bu devrimci hareketin doruk noktasını oluşturan bir isyanla ayaklandılar; kentler onları yarıyolda bıraktı ve böylece devrim, tüm kârı cebe indiren prenslerin ordularının ayakları altında ezildi. O andan itibaren Almanya, üç yüz yıl boyunca, tarihe bağımsız müdahalede bulunan ülkeler safından silinecektir. Fakat Alman Luther'in yanında bir de Fransız Calvin vardı; o tam bir Fransız ferasetiyle, Reformasyonun burjuva karakterini öne çıkardı, Kiliseyi cumhuriyetçileştirip demokratikleştirdi. Almanya'da Lutherci Reformasyon batağa batıp, ülkeyi yıkıma götürürken, Calvinci Reformasyon Cenevre'de, Hollanda'da, İskoçya'da cumhuriyetçilere bayrak olarak hizmet etti, Hollanda'yı İspanya'nın ve Alman İmparatorluğunun boyunduruğundan kurtardı ve İngiltere'de cereyan etmekte olan burjuva devrimin ikinci perdesinin ideolojik kostümünü sağladı. Burada Calvinizm[17], zamanın burjuvazisinin çıkarlarının gerçek dini kılıfı olarak kendini kanıtladı ve bu nedenle de, 1689'da devrim soyluluğun bir bölümünün burjuvaziyle uzlaşmasıyla sonuçlanınca, Calvinizm bütünüyle kabul edilmedi. İngiliz devlet kilisesi yeniden tesis edildi, fakat kralın papa olduğu daha önceki biçimi ile, Katolik kilisesi olarak değil, bir hayli Calvinleştirilmiş olarak. Eski devlet kilisesi, neşe-

li Katolik pazarını kutlamış, hüzünlü Calvinci pazarla savaşmıştı, burjuvalaştırılmış yeni kilise Calvinci pazarı getirdi, ve o bugün de İngiltere'yi süslüyor.

Fransa'da Calvinci azınlık 1685'te ezildi, Katolikleştirildi ya da kovuldu; fakat ne çare? Daha o dönemde özgür düşünceli Pierre Bayle işbaşındaydı, ve 1694'te Voltaire doğdu. XIV. Lui'nin despotik önlemleri sadece, Fransız burjuvazisinin, devrimini, gelişmiş burjuvaziye yaraşan tek biçim olan gayri-dini, salt siyasi biçimde gerçekleştirmesini kolaylaştırdı. Ulusal meclislere Protestanların yerine özgür düşünceliler doluştu. Böylece Hıristiyanlık son aşamasına girmişti. Herhangi bir ilerici sınıfa, özlemlerinin ideolojik kılıfı olarak artık hizmet edemeyecek hale gelmişti; gitgide egemen sınıfların tekelindeki bir mülk haline geldi, ve bu sınıflar onu, alt sınıfları zapturapt altında tutmanın basit bir yönetim aracı olarak kullanır. Bunu yaparken, değişik sınıflardan her biri kendine uygun dini kullanır: toprak aristokrasisi Katolik cizvitliğini ya da Protestan ortodoksluğunu, liberal ve radikal burjuvazi rasyonalizmi; ve bu bayların kendi dinlerine bizzat inanıp inanmadıkları hiç farketmez.

Öyleyse görüyoruz ki: Bir kez oluşan din, zaten tüm ideolojik alanlarda geleneğin büyük bir tutucu güç olması gibi, daima geleneksel bir öz içerir. Fakat bu özde meydana gelen değişiklikler, sınıf ilişkilerinden, yani bu değişiklikleri yapan insanların ekonomik ilişkilerinden kaynaklanır. Ve bu kadarı burada yeter. —

Yukarıdakiler, Marksist tarih anlayışının ancak genel bir taslağı ve olsa olsa bazı örneklemeleri olabilir. Tanıtlanması tarihin kendisinde yapılmalıdır, ve bu konuda şunu pekâlâ söyleyebilirim ki, başka yazılarda bu şimdiden yeterince yapılmıştır. Bu anlayış ise, aynen diyalektik doğa anlayışının her çeşit doğa

felsefesini gereksiz olduğu kadar olanaksız kılması gibi, tarih alanında felsefeye son verir. Her yerde mesele artık, kafada bağıntılar icat etmek değil, bilakis onları olgularda keşfetmektir. O zaman, doğadan ve tarihten sürüp atılan felsefe için geriye sadece —o da geriye birşeyler kaldığı ölçüde—, salt düşünce âlemi kalır: bizzat düşünme sürecinin yasalarının öğretisi, mantık ve diyalektik.

1848 Devrimi'yle birlikte "kültürlü" Almanya, teoriye yol verip, pratik zeminine geçti. El emeğine dayanan küçük sanayi ve manüfaktürün yerine, gerçek büyük bir sanayi geçirildi; Almanya dünya pazarında yeniden ortaya çıktı; yeni küçük Alman imparatorluğu[118], küçük devletler sisteminin, feodalizmin kalıntılarının ve bürokratik ekonominin bu gelişmenin önüne dikmiş olduğu en azından en göze batan bozuklukları ortadan kaldırdı. Fakat spekülasyon, filozofun çalışma odasından çıkıp, hisse senedi ve tahvil borsasında tapınağını kurduğu ölçüde, kültürlü Almanya da o ölçüde, en büyük siyasi kepazelik döneminde Almanya'nın şanı olmuş olan o büyük teorik anlayışını —varılan sonuç pratikte yararlanılabilir olsun olmasın, polise aykırı olsun olmasın, salt bilimsel araştırma anlayışını— yitirdi. Gerçi resmi Alman doğabilimi, özellikle ayrıntılı araştırmalar alanında, çağının düzeyinde kalmaktadır, fakat Amerikan "Science" dergisi, haklı olarak, tek tek olgular arasındaki büyük bağıntılar, bunların yasalar halinde genelleştirilmesi alanındaki tayin edici ilerlemelerin, eskiden olduğu gibi Almanya'da değil, şimdi daha çok İngiltere'de yapıldığına işaret ediyor. Ve felsefe de dahil, tarihsel bilimler alanında, eski uzlaşmaz teorik zihniyet, klasik felsefe ile birlikte, asıl şimdi kayboldu; onun yerini, düşüncesizce bir eklektizm, kariyer ve gelir kaygıları, ve en bayağı bir ikbal av-

cılığına kadar düşmek aldı. Bu bilimin resmi temsilcileri, burjuvazinin ve bugünkü devletin çıplak ideologları haline geldiler — fakat her ikisinin de, işçi sınıfına apaçık karşıtlık içinde oldukları bir dönemde.

Ve sadece işçi sınıfında, Alman teorik zihniyeti dumura uğramamış halde sürmektedir. Onu oradan çıkarıp atmak olanaksızdır; orada kariyer kaygısı, vurgunculuk kaygısı, tepedekilerden lütufkâr hamilik bekleme kaygısı yoktur; tersine, bilim ne denli amansız ve önyargısız ilerlerse, o kadar işçi sınıfının çıkarları ve özlemleri ile uyum içinde bulunuyor. Emeğin gelişme tarihinde toplumun tüm tarihini anlamanın anahtarını bulan yeni eğilim, peşinen işçi sınıfına seslenmeyi yeğledi ve resmi bilimde ne aradığı ne de umduğu kavrayışı işçi sınıfında buldu. Alman işçi hareketi, klasik Alman felsefesinin mirasçısıdır.

1886'da yazılmıştır (Önsöz'süz)

İlk yayınlandığı yer: "Die Neue Zeit", Yıl IV (1886), fesikül 4 ve 5, ve ayrı basım olarak (Önsöz'le birlikte), Stuttgart 1888.

1888 baskısına göre.

EKLER

KARL MARX

Feuerbach Üzerine Tezler[19]

1

Bugüne kadarki tüm materyalizmin —Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere— baş kusuru, şeyin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyusallığın yalnızca *nesne* ya da *tasarım* [*Anschauung*] biçiminde kavranmasıdır; *duyusal insan faaliyeti, pratiği* olarak değil, öznel olarak değil. Böylece *etkin* yön, materyalizmin tersine, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu — ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyusal faaliyeti elbette bilmez. Feuerbach, duyusal nesneler, düşünce nesnelerinden gerçekten farklı nesneler istiyor; fakat o insan faaliyetinin kendisini *nesnel* [*gegenständliche*] faaliyet olarak kavramıyor. Böylece "Hıristiyanlığın Özü"nde yalnızca teorik tutumu, biricik gerçek insan tutumu olarak görürken, pratik yalnızca iğrenç-Yahudi tezahürü içinde kavranıp sabitleştiriliyor. Böylece "devrimci" faaliyetin, "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini kavramıyor.

2

Nesnel [*gegenständliche*] doğrunun insan düşüncesine atfedilip edilemeyeceği sorunu teorinin bir sorunu değil, *pratik* bir sorundur. İnsan, doğruyu, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu-yanlılığını [*Diesseitigkeit*] pratikte tanıtlamalıdır. Pratikten soyutlanmış bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki anlaşmazlık, tamamen *skolastik* bir sorundur.

3

İnsanların koşulların ve eğitimin ürünleri olduğu, ve dolayısıyla değişmiş insanların başka koşulların ve değişmiş eğitimin ürünleri olduğu materyalist öğretisi, koşulları değiştirenlerin insanlar olduğunu ve bizzat eğitenin eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu yüzden de, zorunlu olarak, toplumu, biri toplumdan üstün olan iki kısma ayırmaya varır. (Örneğin Robert Owen'da.)

Koşulların değiştirilmesi ile insan faaliyetinin değiştirilmesinin çakışması, ancak *devrimcileştiren pratik* olarak kavranıp ussal biçimde anlaşılabilir.

4

Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, imgelenmiş, biri gerçek dünya olarak ikilenmesi olgusundan hareket ediyor. Yaptığı iş, dinsel dünyayı dünyevi temeline çözmekten ibarettir. Bu iş yapıldıktan sonra, esas işin daha yapılmayı beklediğini görmüyor. Yani dünyevi temelin kendi kendinden kopup, kendini bağımsız bir diyar olarak hayal âlemine yerleştirmesi olgusu, ancak bu dünyevi temelin kendi bölünmüşlüğü ve kendi kendisiyle çelişmesi ile açıklanabilir. Dolayısıyla ilkönce bizzat bunun kendi çelişkisi içinde anlaşılması ve sonra da çelişki ortadan kaldırılarak pratikte devrimcileştirilmesi gereklidir. Böylece, örneğin, dünyasal ailenin,

kutsal ailenin sırrı olduğu keşfedildikten sonra, bizzat dünyasal aile de teoride eleştirilip pratikte devrimcileştirilmelidir.

5

Soyut düşünme ile tatmin olmayan Feuerbach, *duyusal tasarıma* başvuruyor; fakat duyusallığı pratik insani-duyusal faaliyet olarak kavramıyor.

6

Feuerbach, dinsel özü *insansal* öze indirgiyor. Fakat insansal öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içinde, o, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.

Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla:

1– Tarihsel süreçten uzaklaşmak ve dinsel duyguyu kendi başına bir şey olarak saptamak ve soyut —*yalıtılmış*— bir insan bireyini varsaymak zorunda kalmıştır.

2– Dolayısıyla insansal öz, onda ancak bir "tür" olarak, birçok bireyi salt *doğal olarak* birleştiren içsel, dilsiz bir genellik olarak anlaşılabilir.

7

Dolayısıyla Feuerbach, "dinsel duygu"nun kendisinin bir *toplumsal ürün* olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin de gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor.

8

Toplumsal yaşam, özünde *pratiktir*. Teoriyi gizemciliğe saptıran bütün gizemler, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulurlar.

9

Tasarımsal materyalizmin, yani duyusallığı pratik faaliyet olarak kavramayan materyalizmin ulaştığı en yüksek nokta, "burjuva toplum"daki tek tek bireylerin tasarımıdır.

10

Eski materyalizmin bakış açısı *"burjuva"* toplumdur; yeni materyalizmin ise *insan* toplumu ya da toplumsallaşmış insanlıktır.

11

Filozoflar dünyayı yalnızca —çeşitli biçimlerde— *yorumlamışlardır;* sorun onu *değiştirmektir.*

İlkbahar 1845'te Brüksel'de yazılmıştır.

İlk kez Friedrich Engels tarafından,
"Ludwig Feuerbach ve Klasik
Alman Felsefesinin Sonu" nun ayrı
baskısının eki olarak yayınlanmıştır,
Stuttgart [1888].

Kaynak: Karl Marx/Friedrich Engels,
Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 533–535.

"FEUERBACH"TAN UNUTULANLAR
1896

[Ellili yıllarda Almanya'da materyalistlik taslayan vülger işportacılar, hiçbir şekilde hocalarının bu sınırlılığını aşamadılar. O zamandan beri doğabilimde yapılan tüm ilerlemeler, onlara sadece][1], yaratıcının varlığına karşı yeni kanıt temelleri olarak hizmet etti; ve teoriyi daha da geliştirmek, gerçekten de onların işinin tamamen dışındaydı. İdealizm, 1848 devrimiyle ağır bir darbe almış, materyalizm ise, bu yeni biçimiyle, daha aşağılara düşmüştü. Feuerbach, bu materyalizmin sorumluluğunu reddetmekte kesinlikle haklıydı; ancak materyalizmin seyyar vaizlerinin öğretisi ile bir bütün olarak materyalizmi birbirine karıştırmaya hakkı yoktu.

Ama aynı dönemde, ampirik doğa bilimi, öyle bir canlanma kazandı ve öyle parlak sonuçlar elde etti ki, bununla yalnızca 18. yüzyılın mekanik tekyanlılığının aşılması olanaklı olmadı, aynı zamanda doğa biliminin kendisi, çeşitli araştırma alanlarının (mekanik, fizik, kimya, biyoloji vs.) doğada bizzat var olan bağıntılarının kanıtlanmasıyla, ampirik bir bilimden teorik bir bilime, kazanılanların toparlanmasıyla, materyalist doğa biliminin bir sistemi haline dönüştü. Gazların mekaniği; onları inorganik

[1] Devamına ilişkin olarak, bu kitabın ... sayfasıyla karşılaştırınız. *Red.*

maddelerden üreterek, sözde organik bileşimlerin birbirinin ardı sıra kavranılmazın kalıntılarından kurtaran yeni yaratılmış organik kimya; 1818 tarihini taşıyan bilimsel embriyoloji, jeoloji, paleontoloji, bitkilerin ve hayvanların karşılaştırılmalı anatomisi — bütün bunlar, şimdiye kadar duyulmamış ölçüde özne sağladılar. Ama, tayin edici önemde olanlar, üç büyük buluştu.

Birincisi, (Robert Mayer, Joule ve Colding tarafından) ısının eşdeğerlerinin bulunuşundan türetilen enerjinin dönüşümünün kanıtlanmasıdır. Doğada, şimdiye kadar sözde güç olarak gizemli bir yaşam sürdüren —mekanik güç, ısı, yayılma (ışık ve yayılan ısı), elektrik, manyetizm, bileşmenin ve ayrılmanın kimyasal gücü— bütün sayısız etkin neden, şimdi, özel biçimler, bir ve aynı enerjinin, yani hareketin varlık biçimleri olarak kanıtlanmış bulunmaktaydı; yalnızca onların doğada sürekli olarak gerçekleşen bir biçimden diğerine dönüşümünü kanıtlayabilmekle kalmayız, aynı zamanda onları.bizzat laboratuvarda ve sanayide, bir biçim içindeki belli miktarda enerjinin şu ya da bu enerji miktarına denk düştüğünü de gösterebiliriz. Isı birimini, kilogram-metrelerle dile getirebilir ve elektrik enerjisinin ya da kimyasal enerjinin birimlerini ya da istenilen miktarlarını yine ısı birimleriyle dile getirebiliriz ve bunun tersini yapabiliriz; aynı şekilde, canlı bir organizmanın enerji tüketimini ve enerji akışını ölçebilir ve onu istediğimiz bir birimle, örneğin ısı birimiyle ifade edebiliriz. Doğada hareketin birliği, artık yalnızca felsefi bir iddia değil, tersine bilimsel bir olgudur.

İkincisi —ve zaman olarak daha eski olanı— Schwann ve Schleiden tarafından organik hücrenin, çoğalması ve bölünmesiyle en düşükleri hariç, bütün organizmaların oluştuğu hücrenin bulunmasıdır. İlk kez bu buluşla, organik, canlı doğa ürünlerinin araştırılması —hem karşılaştırmalı anatomi ve fizyoloji ve hem de embriyoloji— sağlam bir zemin kazandı. Organizmaların oluşumunun, büyümesinin ve yapısının gizinin örtüsü sıyrıldı;

şimdiye kadar kavranılamayan mucize, bütün çok hücreli organizmalar için geçerli olan bir yasaya göre gerçekleşen bir süreç içinde ortadan kayboldu.

Ama, henüz esaslı bir boşluk vardı. Bütün çok hücreli organizmalar —insanlar da dahil bitkiler ve hayvanlar— *bir tek* hücreden hücre bölünmesi yoluyla gelişip büyümüşse, o zaman bu organizmaların sonsuz çeşitliliği nereden geliyor? Bu soru, üçüncü büyük buluş, ilk kez Darwin tarafından bağıntısı içinde ortaya konan ve gerekçelendirilen evrim teorisi tarafından yanıtlandı. Bu teori ayrıntılarında bazı dönüşümler gösterse de, daha şimdiden, sorunu, bir bütün olarak fazlasıyla çözüyor. Bugün önümüzde duran az sayıda basitinden insan da dahil sürekli olarak daha çeşitlisine ve daha karmaşığına kadar evrim sırası, ana hatlarıyla kanıtlanmıştır; bununla, yalnızca organik doğa ürünlerinin bulunan mevcudunun açıklanması verilmiyor, aynı zamanda insan ruhunun ön tarihinin, en düşük organizmanın basit amorf, ama uyarılabilen protoplazmasından düşünen insan beynine kadar çeşitli evrim aşamalarının izlenmesinin temelleri de veriliyor. Ama bu ön tarih olmaksızın, düşünen insan beyninin varlığı, bir mucize olarak kalır.

Bu üç buluşla, doğanın ana süreçleri açıklanmış, doğal nedenlere dayandırılmıştır. Burada yapılacak bir tek şey kalıyor: Yaşamın inorganik doğadan oluşumunu açıklamak. Bu, bilimin bugünkü aşamasında, inorganik maddelerden albümin üretmekten başka bir anlama gelmiyor. Bu görev, giderek daha fazla kimyanın önüne çıkıyor. Kimya, bundan henüz çok uzak. Ama ilk organik cismin, ürenin, ilk kez 1828'de Wöhler tarafından inorganik maddelerden ortaya konduğunu ve sayısız sözde organik bileşimin şimdi yapay olarak, herhangi bir organik madde olmaksızın, ortaya konduğunu düşünürsek, kimyaya albüminin önünde dur! emri vermeyeceğiz. Kimya şimdiye kadar, bileşimlerini tam olarak bildiği organik maddeleri ortaya koyabilir. Albüminin bileşimi bilinir bilinmez, canlı albüminin üretilmesine girişebilecektir. Doğanın kendisinin çok uygun koşullar altında

tek tek gök cisimleri üzerinde milyonlarca yılda başardığı şeyi, ondan, bugünden yarına yapmasını beklemek, bir mucize talep etmek anlamına gelir.

Böylelikle, materyalist doğa görüşü, bugün, bir önceki yüzyıla göre, daha başka sağlam ayaklar üzerinde duruyor. O zamanlar yalnızca gök cisimlerinin ve yerçekiminin etkisi altındaki yerüstü cisimlerinin hareketleri, belli ölçüde tam olarak anlaşıldı; hemen hemen tüm kimya alanı ve tüm organik doğa anlaşılmamıştı. Ama bugün tüm doğa, bağıntıların ve süreçlerin, en azından ana hatlarıyla, açıklanmış ve kavranmış bir sistemi olarak önümüze serilmiş bulunuyor. Ancak materyalist doğa anlayışı, doğanın, kendisini gösterdiği gibi, yabancı katkı olmaksızın, basit bir şekilde anlaşılmasından başka bir şey değildir ve bundan ötürü, Yunan felsefesinde köken olarak kendiliğinden anlaşıldı. Ama sözü edilen Yunanlılarla bizim aramızda ikibin yıldan daha fazla esas olarak idealist dünya anlayışı duruyor ve kendiliğinden anlaşılıra dönmek, ilk bakışta göründüğünden daha zordur. Çünkü söz konusu olan, bu ikibin yılın tüm düşünce içeriğinin basit bir şekilde reddedilmesi değil, tersine onun eleştirisi, yanlış, ama kendi zamanı ve gelişme akışı açısından kaçınılmaz idealist biçim içinde kazanılmış sonuçları bu gelip geçici biçimlerden sıyırmaktır. Ve bunun ne kadar zor olduğunu, kendi bilimleri içinde amansız materyalistler, ama bunun dışında, yalnızca idealist olmakla kalmayıp, aynı zamanda dini bütün, hatta ortodoks Hristiyan olan sayısız doğa araştırmacısı kanıtlıyor.

Bütün bu çağ açıcı ilerlemeler, ona esaslı bir şekilde dokunmadan, Feuerbach'ı es geçti. Bu, onun suçu olmaktan çok, onlardan kat kat üstün olan Fuerbach ıssız köy yalıtkanlığı içinde neredeyse köylüleşirken, üniversite kürsülerinin boş kafalı, eklektik pire avcıları tarafından ele geçirilmesini sağlayan sefil Alman koşullarının suçuydu. Onun, —tek tek dahiyane özetlerin yanısıra— doğa üzerine bu kadar çok edebi zırva sarfetmesinin nedeni de burdan gelmektedir. Örneğin şöyle diyor: "Yaşam,

kuşkusuz, metafizik materyalistin onu indirgediği bir kimyasal sürecin ürünü, bir bütün olarak bir tek doğa gücünün ve görüntüsünün ürünü değildir; o, tüm doğanın bir sonucudur." — Yaşamın tüm doğanın bir sonucu olması, yaşamın tek, bağımsız taşıyıcısı olan albüminin tüm doğa bağıntıları tarafından verilmiş belli koşullar altında oluşmasını, ama kimyasal bir sürecin ürünü olarak oluşması durumuyla kesinlikle çelişmez. [Feuerbach, kendisine yüzeysel de olsa, doğa biliminin gelişmesini izlemesine izin veren koşullar altında yaşasaydı, kimyasal bir süreçten bir tek doğa gücünün etkisi olarak söz etme durumuna gelmezdi.][1] Feuerbach, düşüncenin düşünen organla, beyinle ilişkisi üzerine —Starcke'nin onu severek izlediği bir alan üzerinde— kısır bir döngüde dönen bir dizi spekülasyon içinde kayboluyorsa, bunu, bu yalnızlığa bağlamak gerekir.

Yeter, Feuerbach, materyalist adına karşı çıkıyor. Ve tümüyle haksız da değil; çünkü idealistten tümüyle kopamıyor. Doğa alanında bir materyalist, ama insani ... alanında ... [parça burada kesiliyor).

[1] Köşeli parantez içine alınmış tümcenin üzeri, Engels tarafından elyazmasında karalanmıştır. *Red.*

Notlar

[1] Engels, *Heine*'nin "Almanya'da Din ve Felsefe Tarihi Üzerine" makalelerini kastetmektedir; *Heine*, burada, Alman halkının Fransız okuyucu için kaleme alınmış kültür tarihinde (Üç bölüm halinde: 1. Luther'e kadar; 2. Luther'den Kant'a kadar; 3. Kant'dan Hegel'e kadar) Alman felsefesinin karakterist bir özelliğini ve onun zamanında oynadığı rolü anlatmaktadır. *Red. (s. 12.)*

[2] Engels'in değişikliğe uğratarak aktardığı bu alıntı, Hegel'in "Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" [Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri, ya da Doğa Hukukunun ve Siyaset Bilimin Ana Hatları]ndan alınmıştır ve Hegel'in formülasyonunda şöyledir: "Ussal olan gerçektir; ve gerçek olan ussaldır." (Bkz. George Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe..., Sekizinci Cilt, Berlin 1833, s. 17). Hegel bu cümleyi "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" [Ana Hatları İçinde Felfesi Bilimler Ansiklopedisi]'nin girişinde yinelemiştir, Üçüncü Baskı, Heidelberg 1830, s. 8. *(s. 12.)*

[3] Hegel bu düşünceyi "Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" [Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri, ya da Doğa Hukukunun ve Siyaset Bilimin Ana Hatları]nın Üçüncü Bölümü, § 270'te şu şekilde formüle etmiştir: "...hakiki gerçeklik zorunluluktur; gerçek olan, kendi içinde zorunludur". (Bkz. George Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe..., Sekizinci Cilt, Berlin 1833, s. 347). *(s. 12.)*

[4] Engels, *Max Stirner*'in (Caspar Schmidt'in takma adı) 1845'te Leipzig'de çıkan kitabı "Das Einzige und sein Eigenthum" [Biricik ve Onun Mülkiyeti]ni kastetmektedir. *(s. 19.)*

[5] Muhtemelen Engels burada 1883'te Londra'da yayınlanan *Everard Ferdinand Im Thurn*'un kitabı "Among the Indians of Guiana: being Sketches, chiefly Anthropologie, from the Interior of British Guiana" [Guyana Yerlileri Arasında. İngiliz Guyana'sı İçinden Küçük Hikayeler, Esas Olarak Antropolojiyle İlgili]yi kastetmektedir. *(s. 22.)*

[6] Berlin Gözlemevi'nde gözlemci Johann Galle'nin 1846'da bulduğu Neptün gezegeni kastedilmektedir. *(s. 24.)*

[7] Robespierre'in (1758–1794) "en yüce varlık" —akıl— dinini yürürlüğe sokma denemesi kastedilmektedir. *(s. 36.)*

[8] Bkz. *Ludwig Feuerbach*, "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist" [Beden ve Can, Ten ve Tin Düalizmine Karşı], Ludwig Feuerbach's sämmtliche Werke. İkinci Cilt, Leipzig 1846, s. 363'te; ayrıca *Ludwig Feuerbach*, "Not meistert alle Gesetze und hebt sie auf" [Yoksulluk Tüm Yasaların Hakkından Gelir ve Onları Kaldırır], Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß... İkinci Cilt, Leipzig ve Heidelberg 1874, s. 285/286'da; hakeza *Ludwig Feuerbach*, "Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung. 1842/43" [Felsefenin Temel Önermeleri. Bir Değişikliğin Zorunluluğu. 1842/43], Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß... İkinci Cilt, Leipzig ve Heidelberg 1874, s. 409'da. *(s. 38.)*

[9] Engels'in kendi sözcükleriyle aktardığı Hegel'in bu düşüncesi, Hegel'in eserlerin birçok pasajında formüle edilmiştir. Örneğin Hegel "Vorlesungen über die Philosophie der Religion" [Din Felsefesi Üzerine Konferanslar]da şöyle der: "... insanın sadece doğaya çekmiş olduğu haliyle, olması gerektiği gibi olmadığı, insanın doğuştan kötü olduğu şeklinde ifade edilmiştir." (Bkz. George Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe..., Onbirinci Cilt, Berlin 1832, s. 269.) "Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" [Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri, ya da Doğa Hukukunun ve Siyaset Bilimin Ana Hatları]nda Hegel şöyle der: "İnsanın doğuştan kötü olduğu şeklindeki Hıristiyan öğretisi, onu iyi sayan diğer öğretiden üstündür; yani felsefi yorumuna göre o yakalanmalıdır." (Bkz. George Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe..., Sekizinci Cilt, Berlin 1833, § 18, s. 54.) *(s. 38.)*

[10] Bkz. *Ludwig Feuerbach*, "Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae" [Felsefi Yaşam Öykümün Karakterizasyonu

İçin Parçalar], Ludwig Feuerbach's sämmtliche Werke. İkinci Cilt, Leipzig 1846, s. 411'de. *(s. 39.)*

[11] Königgrätz yakınlarındaki Sadova Köyündeki 3 Temmuz 1866 tarihli muharebe, Prusya birliklerinin Avusturya birlikleri üzerindeki zaferiyle bitti. Alman burjuva tarihçileri ve yayıncıları, bu zaferi, daha yüksek kültürün ve eğitimin zaferi olarak ilan ettiler. Bu efsane, ifadesini, Sadova'da Alman öğretmenin zafer kazandığı şeklindeki vecizede buldu. *(s. 40.)*

[12] Grek efsanesine göre *Rhadamanthus*, adilliği yüzünden yeraltı güçleri arasında hâkimliğe atanmıştı. *(s. 41.)*

[13] *Burbonlar* — 1589'dan 1792'ye ve 1814'ten 1830'a kadar hüküm süren Fransız kralları hanedanı. *(s. 52.)*

[14] *Ariler (Aryanlar)* terimini bugün eskimiş ve gayri-bilimsel olarak nitelemek gerekir. Kökeni itibariyle *sadece* eski Hintlilerin ve İranlıların kendi kendini adlandırışları olan bu ifade, 19. yüzyılın ortalarından beri bazı araştırmacılar tarafından "Hint-Avrupalı" ile eşanlamlı olarak, yani Hint-Avrupa dillerini konuşan *tüm* halkları adlandırmak için kullanılıyordu (Alman burjuva dil ve tarih biliminde "Hint-Avrupa" yerine yanlış bir şekilde "Hint-Cermen" terimi kullanılıyor). Daha sonra "Ariler" ifadesi ve kavramıyla geçmişte Hint-Avrupa halklarının ırk olarak bir olduğu kurulmaya çalışıldı, fakat bu kesinlikle söz konusu olamaz. Alman faşistleri, "Ariler"i sözümona "daha yüksek ırk"ın temsilcileri olarak göstererek, dünya hegemonyası iddialarını gerekçelendirmek için kullandılar. Zamanın bilimsel diline dayanarak "Ariler" terimini kullanan Engels, bundan Hint-Avrupalıları, "dilleri onlar içinde en eskisi olan Sanskritçe etrafında kümelenen halklar"ı anlıyordu (bkz. *Marx-Engels-Lenin-Stalin*, Alman Tarihi Üzerine, Cilt I, Berlin 1953, s. 37). *(s. 57.)*

[15] *Stoacı felsefe* — Atina'da "Renkli Salon" Stoa'da öğretim veren Kition'lu Grek filozofu Zenon (M.Ö. 336–264) tarafından kurulan felsefi akım. Materyalizmle idealizm arasında yalpalayan bir akımdı. İlk dönemde (eski ve orta Stoa) öncelikle doğa yasalarına ve bilgi teorisine dikkat gösterdi, bunu özünde materyalist pozisyonlardan yaptı. Roma imparatorluğu döneminde (yeni Stoa ya da imparatorluk dönemi Stoa'sı) ahlaki sorunlara özel ilgi gösterdi. Stoacılar bu sorunları dinci-idealist bir ruhla ele aldılar, ruhların bedensiz varlığını, insanın kadere teslimiyeti kültünü, kötüye karşı koymamayı, feragat etmeyi ve asketizmi, tanrı arayıcılığı vs. savundular; Hıristiyan dininin kristalleşmesinde tüm bunların etkisi oldu. *(s. 58.)*

[16] *İznik Ruhaniler Meclisi* — 325 yılında İznik'te toplanan, Arius'un (ölümü 336) sapkın öğretisini reddeden, Hıristiyan iman dogmasını saptayan ve devlet uğruna mücadelesinde kilisenin örgütlenmesini ve taktiklerini saptayan ilk genel ruhaniler meclisi. *(s. 58.)*

[17] *Calvinizm* — 16. yüzyılda Reformasyon sonucunda Calvin tarafından kurulan, "zamanın kentsoylularının en cesurlarına uydurulmuş" (Engels) ve onların çıkarlarının dini ifadesi olan iman öğretisi. Calvinizm "Reformasyonun burjuva karakterini öne çıkardı, Kiliseyi cumhuriyetçileştirip demokratikleştirdi. Almanya'da Lutherci Reformasyon batağa batıp, ülkeyi yıkıma götürürken, Calvinci Reformasyon Cenevre'de, Hollanda'da, İskoçya'da cumhuriyetçilere bayrak olarak hizmet etti, Hollanda'yı İspanya'nın ve Alman İmparatorluğunun boyunduruğundan kurtardı ve İngiltere'de cereyan etmekte olan burjuva devrimin ikinci perdesinin ideolojik kostümünü sağladı" (Engels). *(s. 59.)*

[18] 1871'de Prusya'nın hegemonyası altında oluşan (Avusturya hariç) Alman İmparatorluğu kastedilmektedir. *(s. 61.)*

[19] *"Feuerbach Üzerine Tezler"*i Marx 1845 ilkbaharında Brüksel'de yazdı ve 1844–1847'ye ait not defterinde "ad Feuerbach" [Feuerbach üzerine] başlığı altında bulunur. Tezler 1888 yılında ilk kez Engels tarafından, onun "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" yazısının gözden geçirilmiş ayrı baskısının eki olarak, "Feuerbach Üzerine Marx" başlığıyla yayınlanmıştır. Engels, "çabucak yazılıvermiş, kesinlikle basılmak için olmayan, fakat yeni dünya görüşünün dahiyane tohumunun kaydedilmiş olduğu ilk belge olarak paha biçilmez değerde" (Engels) olan bu belgeyi okura anlaşılır kılmak için tezlerde bazı redaksiyon değişiklikleri yapmıştır. Elinizdeki metin, Engels'in elinden çıkmış versiyondur. *(s. 63.)*

YAYINEVİMİZDE ÇIKAN KİTAPLAR

V. İ. LENİN

12 Ciltte Seçme Eserler

- **SEÇME ESERLER** C.: 1 I. Rus Devrimi'nin Ön Koşulları 1894-1899
- **SEÇME ESERLER** C.: 2 Bolşevik Parti İçin Mücadele 1900-1904
- **SEÇME ESERLER** C.: 3 1905-1907 Devrimi
- **SEÇME ESERLER** C.: 4 Gericilik ve Yeniden Yükseliş Yılları 1908-1914
- **SEÇME ESERLER** C.: 5 Emperyalizm ve Emperyalist Dünya Savaşı 1915-1917
- **SEÇME ESERLER** C.: 6 Devrim Yılı 1917
- **SEÇME ESERLER** C.: 7 Devlet Öğretisi ve Parti'nin Görevleri
- **SEÇME ESERLER** C.: 8 Savaş Kom. 1918-1920
- **SEÇME ESERLER** C.: 9 Yeni Ekonomik Politika ve Sosyalist İnşa
- **SEÇME ESERLER** C.:10 Komünist Enternasyonal
- **SEÇME ESERLER** C.:11 Marksizmin Teorik Temelleri
- **SEÇME ESERLER** C.:12 Tarım Sorunu Teorisi

J. V. STALİN

Eserler (16 Cilt)

- **ESERLER** C.: 1 1901—1907
- **ESERLER** C.: 2 1907—1913
- **ESERLER** C.: 3 1917
- **ESERLER** C.: 4 1917—1920
- **ESERLER** C.: 5 1921—1923
- **ESERLER** C.: 6 1924
- **ESERLER** C.: 7 1925
- **ESERLER** C.: 8 Ocak—Kasım 1926
- **ESERLER** C.: 9 Aralık 1926-Temmuz 1927
- **ESERLER** C.: 10 Ağustos- Aralık 1927
- **ESERLER** C.: 11 1928 - Mart 1929
- **ESERLER** C.: 12 Nisan 1929 - Haziran 1930
- **ESERLER** C.: 13 Temmuz 1930-Ocak 1934
- **ESERLER** C.: 14 Şubat 1934-Nisan 1945
- **ESERLER** C.: 15 **[SBKP(B) TARİHİ]** 1938
- **ESERLER** C.: 16 Mayıs 1945- Aralık 1952

- **MATERYALİZM VE AMPİRİOKRİTİSİZM** **(2 Cilt Birarada)** V.İ. Lenin
- **KIR YOKSULLARINA!** V. İ. Lenin
- **NE YAPMALI?** V. İ. Lenin
- **BİR ADIM İLERİ İKİ ADIM GERİ** V. İ. Lenin
- **DEMOKRATİK DEVRİMDE SOSYAL DEMOKRASİNİN *İKİ TAKTİĞİ*** V. İ. Lenin
- **EMPERYALİZM** V. İ. Lenin
- **DEVLET VE DEVRİM** V. İ. Lenin
- **PROLETER DEVRİM VE DÖNEK KAUTSKY** V. İ. Lenin
- **"HALKIN DOSTLARI" KİMLERDİR?**
  Ve Sosyal-Demokratlara Karşı Nasıl Mücadele Ederler? V. İ. Lenin
- **"SOL RADİKALİZM" KOMÜNİZMDE ÇOCUKLUK HASTALIĞI** V. İ. Lenin
- **NİSAN TEZLERİ VE EKİM DEVRİMİ** V. İ. Lenin
- **İŞÇİ SINIFININ EMEKÇİ KÖYLÜLÜKLE İTTİFAKI ÜZERİNE** V. İ. Lenin
- **DİN ÜZERİNE** V. İ. Lenin
- **ULUSAL VE SÖMÜRGESEL ULUSAL SORUN ÜZERİNE** V. İ. Lenin
- **ULUSAL POLİTİKA VE PROLETER ENT. SORUNLARI** V. İ. Lenin
- **1917** V. İ. Lenin

LENİNİZM DİZİSİ (SSCB'ndeki Yabancı İşçiler Yayınevi Kooperatifi)

- **LENİNİZM NEDİR?** 1. Defter (2. Baskı)
- **PROLETER DEVRİMİN TEORİSİ** 2. Defter (2. Baskı)
- **PROLETARYA DİKTATÖRLÜĞÜ** 3. Defter (2. Baskı)
- **SOSYALİST İNŞANIN ZAFERİ UĞRUNA MÜCADELE** 4. Defter
- **TARIM VE KÖYLÜ SORUNU** 5. Defter (2. Baskı)
- **ULUSAL SORUN VE SÖMÜRGE SORUNU** 6. Defter (2. Baskı)
- **PROLETER DEVRİMİN STRATEJİSİ VE TAKTİĞİ** 7. Defter

ISBN 975-7349-80 -1

inter
yayınları